PROFIL 760

TEXTES PHILOSOPHIQUES

Pensées (sur la religion)

Pascal

BERNARD SÈVE

PHILOSOPHIE



HATIER

Pascal

Pensées (sur la religion)

Introduction et commentaire par Bernard Sève



Avertissement

Ce petit ouvrage ne contient pas l'intégralité des *Pensées* de Pascal : la taille des volumes de la collection ne le permettait pas. Il a donc fallu faire un choix. Nous ne l'avons pas fait sans hésitations ni scrupules : depuis trois siècles, les éditeurs successifs des *Pensées* s'efforcent d'en donner un texte plus sûr et plus complet plutôt que des extraits.

Il faut d'abord rappeler que Blaise Pascal n'a jamais écrit de livre intitulé *Pensées ;* ce que l'on appelle de ce nom est constitué des textes, plus ou moins élaborés et travaillés (il y a des fragments soigneusement rédigés, à côté de simples notes en style télégraphique), trouvés dans les papiers de l'auteur après sa mort. L'histoire de la transmission de ces textes (et des écrits de Pascal en général), si importante pour leur bonne compréhension, est exposée de manière très sûre par Jean Mesnard dans son édition des *Œuvres complètes* de Pascal, édition à laquelle on peut et on doit se reporter en toute confiance (*cf.* la bibliographie, p. 79).

Notre choix ne saurait donc donner qu'une perception partielle des *Pensées.* Nous avons cherché à suivre deux principes qui nous paraissent cohérents : centrer ce recueil d'extraits autour du **thème de la religion ;** privilégier les textes **les plus élaborés, les plus argumentes et construits,** ceux dont la facture est la plus « philosophique » (sur le sens de ce terme à propos de Pascal, voir notre *Introduction).* Ce volume ne retient donc pas les « pensées » sur la justice, l'imagination, l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse, et fort peu de celles consacrées aux miracles, aux « figuratifs », aux prophéties, à l'Ancien et au Nouveau Testament. Ce choix, comme tout choix, est critiquable. Mais nous pensons qu'il permet une première entrée cohérente dans une œuvre puissante mais difficile. Précisons enfin que chacune des « pensées » ici reproduites est donnée **intégralement,** sans aucune coupure.

Notre souhait est que ceux des élèves des lycées (à qui s'adresse ce volume) qui seraient intéressés par les textes que nous présentons prolongent cette lecture en lisant une des nombreuses éditions intégrales des *Pensées* disponibles en librairie (on donnera la

préférence à l'édition Lafuma ou à l'édition Le Guern, en attendant celle de Jean Mesnard ; voir la bibliographie en fin de volume et la note 9, page 13).

Notre texte suit l'édition de Louis Lafuma. Le numéro en tête de chaque « pensée » est celui de l'édition Lafuma dans la collection « L'Intégrale », Le Seuil, 1963 (nous avons corrigé quelques coquilles de cette édition) ; le numéro en italique qui le suit est celui de l'édition Brunschvicg. Les textes entre parenthèses et en italique dans le corps des *Pensées* sont des textes que Pascal a rayés après les avoir écrits.

Dans notre introduction, les références marquées L. suivi d'un numéro renvoient donc aux *Pensées* dans l'édition Lafuma, édition dont la numérotation est reprise dans le présent recueil. La plupart des « pensées » citées dans notre introduction (p. 5-34) font partie de notre recueil, on pourra donc les trouver un peu plus loin (p. 35-71). Un **lexique,** en fin de volume, analyse les concepts techniques les plus importants.

Introduction : Pascal ou l'apologétique contre la philosophie

« L'apologétique contre la philosophie » est un titre qui peut surprendre : Pascal est généralement considéré comme un philosophe, son œuvre est inscrite au programme de philosophie des classes terminales, il est étudié dans les facultés de philosophie[1]. Tout cela est légitime, certes, si d'abord l'on saisit bien tout ce qui sépare Pascal de ce qu'on appelle usuellement un philosophe.

La vie de Pascal fut brève, mouvementée, partagée entre les attraits du monde (la recherche scientifique notamment) et l'attrait de Dieu. Pascal est un esprit d'une puissance hors du commun, cela ne fait aucun doute pour ses contemporains. Descartes, au sommet de sa gloire, rend visite au jeune Pascal (malgré leurs divergences en physique) ; Leibniz, peu d'années après sa mort, s'efforce d'obtenir une copie du maximum de ses écrits scientifiques. L'invention et la fabrication par Pascal de la première machine à calculer fait date dans l'histoire des techniques et même dans l'histoire de l'esprit humain. Mais, en même temps, Pascal ne consacre que peu de son temps aux recherches mathématiques et physiques. « Car, pour vous parler franchement de la géométrie », écrit-il au mathématicien Fermat, « je la trouve le plus haut exercice de l'esprit ; mais en même temps je la connais pour si inutile que je fais peu de différence entre un homme qui n'est que géomètre et un habile artisan […] et j'ai dit souvent qu'elle est bonne pour faire l'essai, mais non pas l'emploi de notre force » (10 août 1660). La science n'aurait donc que la valeur d'un exercice, d'un entraînement ou d'un rodage de l'esprit ; mais l'esprit ainsi formé et renforcé a un autre « emploi » que la connaissance scientifique : Pascal pense manifestement ici à son usage spirituel et religieux.

Faut-il alors penser que l'existence de Pascal se partage entre une période mondaine et scientifique et une période religieuse ? On le croit parfois, mais c'est une erreur : les deux pôles, les deux tentations coexistent tout au long de la vie de Pascal[2]. Après sa première conversion (1646), il écrit ses textes de physique sur le vide et fait réaliser par son beau-frère Florin Périer la célèbre expérience du Puy-

de-Dôme ; à l'époque de sa seconde conversion (1653) il rédige des ouvrages de mathématique et de physique ; entre la rédaction des *Ecrits sur la grâce* et celle des textes qui deviendront les *Pensées,* il lance le concours-défi de la « roulette » ou cycloïde, courbe mathématique aux propriétés mal connues à l'époque (1658). A la veille de sa mort enfin il fait ouvrir la première ligne d'omnibus parisiens, les carrosses à cinq sols (1662). La vie de Pascal et ses activités ne se laissent pas résumer dans une formule simple.

Complexe également, le statut de son œuvre – *L'existence* même d'une *œuvre* de Pascal. Pascal n'a jamais écrit de livre, ni publié d'écrit développé. L'*Essai pour les Coniques* de 1640 tient en une grande page ; les *Provinciales* (1656-1657) sont un ensemble de dix-huit « lettres ouvertes », écrites presque au jour le jour, en collaboration avec Antoine Arnauld et Pierre Nicole ; Pascal tenait la plume dans cette campagne de presse dirigée contre les Jésuites ; mais en écrivant la première de ces « Petites Lettres » Pascal ne savait pas s'il y en aurait une, deux, cinq ou trente. Écrites à chaud, publiées clandestinement, coup de maître à l'évidence, les *Provinciales* ne sont pas ce qu'on appelle une *œuvre*[3]. Quant aux Pensées, c'est l'ensemble des papiers laissés par Pascal à sa mort, et qui devaient lui servir pour rédiger l'apologie de la religion chrétienne dont il avait le projet. Brouillons, notes abrégées, citations, textes déjà développés et corrigés, rien de tout cela n'était destiné à être publié *tel quel.*

Derrière cette absence d'œuvre au sens strict et rigoureux du terme se dessine cependant un trait commun à tous les textes de Pascal : ce sont des textes combatifs, volontiers polémiques. Pascal, foncièrement, est un militant : il milite pour la nouvelle physique, pour l'existence du vide ; à peine converti il se mêle de convertir sa famille et ses amis (le duc de Roannez) ; il prend vigoureusement la défense d'Antoine Arnauld condamné par la Sorbonne ; il combat la morale relâchée des Jésuites ; il milite, enfin et surtout, pour Dieu. Même ses textes les plus scientifiquement neutres ont quelque chose de l'ordre de la provocation et du défi : l'*Essai pour les Coniques* propose des théorèmes sans démonstration (ces publications incomplètes étaient d'ailleurs assez courantes à l'époque) ; le problème de la roulette se présente ouvertement comme un défi lancé aux mathématiciens (défi qui suscitera quelques polémiques fâcheuses). Pascal n'est pas accommodant, sa pensée est tranchante et son style argumentatif est celui d'un homme qui aime le combat.

Or le combat principal est, pour Pascal, celui *du christianisme* – et cela en deux sens : le combat que le christianisme livre toujours, dans l'âme du croyant (dans celle de Pascal d'abord), contre la

concupiscence (l'amour des choses terrestres) ; mais aussi le combat que Pascal veut mener pour la foi chrétienne, contre l'athéisme ou l'indifférence religieuse. Le premier combat, pour pouvoir être mené, suppose une conversion ; le second combat se mène par l'apologétique, dont le but est précisément d'inciter l'incroyant ou le croyant tiède à se convertir. Apologétique, conversion : examinons ces deux notions centrales de la problématique pascalienne[4].

L'apologétique d'un converti

Dans la langue courante, « se convertir », signifie « passer de l'incroyance à la foi ». Dans la langue de Pascal, dans la langue religieuse du XVII[e] siècle en général, le sens est un peu différent : la conversion peut, bien sûr, désigner le passage de l'incroyance à la foi, mais désigne tout aussi bien le passage d'une vie de « croyant sociologique », de « chrétien du dimanche » à une vie *structurée par* les exigences du christianisme. Pascal a toujours cru en l'existence de Dieu, et pourtant il s'est converti deux fois (1646,1653) : chacune de ces conversions marquant une incrustation plus profonde du christianisme dans sa vie, un souci plus exigeant de son salut. La vraie conversion, dit Pascal, « consiste à s'anéantir » devant Dieu (L. 378) : c'est le terme ultime du processus, le chrétien « parfait » comprend qu'il n'est rien devant Dieu, que toute sa vie doit être subordonnée à la volonté de Dieu, qu'elle doit être polarisée par le souci du salut ; et surtout il vit en cohérence avec cette nouvelle compréhension de soi.

Quoi qu'on pense de ces conceptions, il est sûr qu'elles correspondent à la conviction la plus profonde de Pascal, et, disons-le, à son expérience. La pensée de Pascal est celle d'un converti militant qui veut contribuer à la conversion d'autrui. Il se comporte parfois comme un directeur de conscience (quoiqu'il ne soit pas prêtre) : en témoigne la belle lettre d'édification qu'il envoie à sa sœur Gilberte à l'occasion de la mort de leur père (lettre du 17 octobre 1651), en témoignent aussi ses lettres à Charlotte de Roannez. Sa sœur, ses amis Roannez : ce sont là des proches. Pascal veut faire plus : il veut contribuer à la conversion des gens du monde, de ce monde qu'il connaît bien pour l'avoir beaucoup fréquenté (et y avoir été fort bien reçu). Il en a sans doute l'idée dès après sa première conversion, il l'a assurément après la seconde. Il en expose le schéma d'ensemble à M. de Sacy, directeur spirituel de Port-Royal, dès janvier 1655[5].

Au sens premier, une apologie est un discours visant à défendre quelqu'un contre une accusation injuste. Une apologie du christianisme viserait donc à *défendre* cette religion contre les attaques

dont elle fait l'objet. En fait, l'apologie religieuse vise aussi et surtout à *convertir :* non pas tant justifier un discours que persuader des personnes. Une apologie doit donc être *efficace :* volonté d'efficacité pratique, dont le souci est permanent chez Pascal (y compris dans ses aspects profanes : machine à calculer, carrosses à cinq sols). L'apologie comporte donc une forte dimension rhétorique. La rhétorique, c'est-à-dire l'art de parler (ou d'écrire) de façon à emporter l'adhésion de l'interlocuteur, suppose une adaptation à l'auditoire : on ne parle pas de la même manière à un mathématicien et à un homme de guerre par exemple. Quel est donc le public auquel s'adresse Pascal ? Il ne s'agit pas du peuple, c'est clair, ni même des « libertins érudits » (nous dirions aujourd'hui « libres-penseurs ») dont le rôle intellectuel est important au XVIIe siècle. Pascal s'adresse aux gens du monde, nobles ou bourgeois, à moitié chrétiens, à moitié indifférents, plus soucieux de bel esprit et de nouveauté que de questions religieuses. Pascal connaît bien ce public. Il a réfléchi à l'art de persuader[6]. Il manque un peu de documentation théologique, mais ses amis les théologiens de Port-Royal (Arnauld, Nicole, entre autres) lui en fournissent, et Pascal apprend rapidement. Le projet prend forme peu à peu, puisqu'en 1658 il prononce à Port-Royal des Champs une conférence brossant les perspectives et le canevas général de son apologie[7].

Pourtant un tel projet ne va pas de soi. Pour Pascal, la vraie conversion ne dépend pas fondamentalement de la décision des individus : elle est un don de Dieu, une « grâce ». On ne se convertit pas par volonté, mais parce que Dieu a transformé notre âme, notre « cœur » dit Pascal. Espérer convertir quelqu'un par des discours apologétiques, c'est puéril et vaniteux.

Il faut donc serrer de plus près l'idée d'apologie du christianisme : elle ne peut pas convertir (seul Dieu le peut), elle peut préparer le terrain, rendre l'individu *disponible* à l'éventuelle grâce de Dieu. Comme le dit Henri Gouhier, l'apologie par elle-même n'est pas efficace, elle ne produit pas la conversion ; mais elle n'est pas inutile non plus, elle peut servir d'instrument à l'action de Dieu dans le cœur de l'homme. En d'autres termes, on pourrait dire de l'apologie qu'elle est inefficace pour le salut, mais qu'elle peut être efficace pour la disponibilité. Les hommes doivent être « guéris » (L. 12) de leur haine et de leur mépris pour la religion ; Dieu, s'il le veut, fera le reste. Tel est l'état d'esprit de l'auteur des *Pensées*. Il veut montrer que la religion est « vénérable », qu'elle n'est pas contraire à la raison ; puis montrer qu'elle est « aimable », « faire souhaiter » qu'elle soit vraie (L. 12). Bref, donner envie au lecteur de devenir chrétien s'il ne l'est pas, et de vivre en chrétien s'il l'est déjà.

Telle est l'orientation fondamentale du projet pascalien – bien éloigné, on le voit, de ce qu'on appelle couramment « philosophie ». Comment ce projet devait-il se réaliser concrètement ? Nous touchons ici une des questions les plus controversées, celles du plan que Pascal aurait adopté dans son apologie de la religion chrétienne – et donc par contrecoup, celle de l'ordre à suivre pour l'édition des « Pensées ».

Plan de l'apologie et ordre des « pensées »

Il est clair qu'il serait tout à fait vain de penser pouvoir reconstituer en détail le plan qu'aurait suivi Pascal. « La dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage est de savoir celle qu'il faut mettre la première » (L. 976) : l'ouvrage de Pascal n'étant pas fait, on ne sait donc pas même par où il aurait commencé. Pourtant les indications ne manquent pas, à commencer par certaines « pensées » consacrées au plan que devrait suivre l'apologie, et le classement en liasses d'une partie des « pensées » par Pascal lui-même.

Le mouvement général est le suivant : décrire la « misère de l'homme sans Dieu » : ennui, connaissances fragiles et incertaines, faiblesse de la raison, puissance de l'imagination « maîtresse d'erreur et de fausseté » (L. 44), incapacité d'atteindre le bonheur, et la mort inévitable pour couronner le tout. Puis montrer que, malgré tout, il y a dans l'homme une inexplicable grandeur : la pensée, le désir insatiable du bonheur et de la vérité qui semblent montrer que ces biens nous sont dus (cf. L. 117). L'homme « est donc misérable [...] mais il est bien grand puisqu'il le connaît [puisqu'il le sait] » (L. 122). Il y a donc une *contradiction* dans l'homme – non pas seulement dans le *concept* d'homme, mais aussi dans *l'existence réelle* des hommes. Il faut expliquer (intellectuellement) et dépasser (pratiquement, « existentiellement ») cette contradiction. N'est-ce pas là l'ambition de la philosophie ? Ambition vouée à l'échec répond Pascal : les philosophes ne peuvent résoudre cette difficulté ni théoriquement ni pratiquement, elles ne peuvent donner ni la vérité ni le bonheur. La simple raison (sur laquelle reposent toutes les philosophies) est donc, ici, dépassée ; d'où la détermination par Pascal des forces et des limites de la raison : « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent » (L. 188). Le terrain ainsi dégagé, la philosophie éliminée, la raison remise à sa place, Pascal passe à la partie positive : la religion chrétienne, révélée par Dieu, *rend raison* de cette contradiction de l'homme : elle l'explique, elle en analyse la logique, les tenants et aboutissants ; c'est le dogme du péché originel : l'homme est *déchu,* par sa propre faute,

de sa perfection originelle ; il garde des traces de sa première nature (d'où sa grandeur), mais ce ne sont que des traces impuissantes (d'où sa misère). Cette vérité est en même temps une espérance de bonheur : la grâce de Dieu peut m'assurer le salut éternel. Et la religion chrétienne peut montrer qu'elle est la vraie religion : arguments par les prophéties, par les miracles, par la perpétuité de l'Église, etc. Au terme de cette démarche, un désir de conversion devait naître dans le cœur du lecteur – un désir au moins que cette religion fût vraie.

Cette esquisse ne nous donne certes pas le plan de l'apologie projetée, mais une idée vraisemblable de son mouvement d'ensemble[8]. Cela ne permet pas de déduire l'ordre « idéal » des « pensées » : notion d'autant plus privée de sens que « l'ordre de la charité » (l'ordre du discours amoureux, l'ordre du discours apologétique qui veut inciter à aimer Dieu) n'est pas l'ordre hypothético-déductif de la géométrie ; l'ordre de la charité « consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours » (L. 298). Le discours religieux ressemble au discours amoureux en ce qu'il est *polarisé* sur un être aimé (Dieu en l'occurrence) ; c'est un discours qui ne parle que de Dieu, non pas pour le faire connaître (ce serait un discours théologique ou métaphysique), mais pour le faire aimer ; c'est donc un discours qui « tourne » toujours autour de la même chose, et qui, en un sens, dit toujours la même chose. Voilà pourquoi *digression* ici ne signifie pas parenthèse ou excursus, mais retour au centre du sujet. Voilà aussi pourquoi il est vain de vouloir deviner le plan qu'aurait adopté Pascal s'il avait pu mener à bien son projet.

La rigueur éditoriale est donc de suivre le plus objectivement possible les indications positives fournies directement par Pascal (à commencer par le classement en liasses) et celles que l'on peut indirectement, mais sûrement, faire remonter jusqu'à lui[9].

Mais nous en savons assez désormais pour avoir compris qu'au cœur du projet apologétique de Pascal se trouve une *explication* décisive avec la philosophie : il nous faut examiner ce point, et, pour cela, définir d'abord le « style argumentatif » de l'apologétique selon Pascal.

Une apologétique de rupture

Pascal n'a pas inventé le genre apologétique ; c'est même un genre très convenu et un peu usé, y compris à son époque, et qui n'est pas des plus considérés ; le théologien paraît intellectuellement plus sérieux et plus respectable que l'apologiste, toujours soupçonné d'être

un simple propagandiste. La tâche que Pascal s'est imposée n'allait nullement de soi. Or cette tâche inachevée, et dont l'efficacité apologétique n'est pas mesurable, débouche manifestement sur une réussite : réussite intellectuelle, rhétorique et, en un sens, philosophique. Pourquoi ? Parce que Pascal a voulu faire une apologie sans concessions. C'est en assumant jusqu'au bout les exigences de ce genre littérairement ingrat que Pascal le transfigure, le porte au-delà de ses possibilités propres.

Disons cela plus précisément. On pourrait distinguer, un peu sommairement peut-être, deux types d'apologétique : l'apologétique de continuité et l'apologétique de rupture. L'apologétique de continuité repose sur l'idée que la vie humaine, selon sa propre logique, mène à Dieu, parce qu'obscurément elle le contient déjà ; elle consiste à dévoiler la présence implicite de la référence à Dieu dans les activités humaines les plus profanes : amour de l'art, goût du sport par exemple ; pour simplifier, l'apologétique de continuité consiste à convaincre l'individu qu'au fond il est un croyant sans le savoir, et qu'un tout petit pas seulement le sépare de Dieu. Cette apologétique est *humaniste* au sens rigoureux du terme, elle considère que la vie humaine *vaut en elle-même,* indépendamment de toute autre considération ; la cohérence de la vie « naturelle » (de la vie sans Dieu) est manifestée et accomplie par la conversion qui ne fait donc que prolonger et parachever la cohérence de l'existence humaine dans ce qu'elle a de meilleur. Une telle conception reconnaît volontiers un rôle positif à la philosophie : l'apologétique peut s'appuyer sur la philosophie, sur la « sagesse naturelle », la prolonger et la dépasser sans la rejeter.

Pascal rejette totalement et même violemment cette manière de voir. Son apologétique repose sur une rupture. La vie humaine, prise en elle-même, est folie et illusion[10]. Elle ne *vaut rien,* littéralement *rien.* Les activités qui semblent les plus sérieuses (commerce, guerre, politique, recherche scientifique) ne sont que divertissement, fuite devant soi-même et devant Dieu, agitation forcenée pour vaincre l'ennui et masquer le vide. Rigoureusement parlant, Pascal est antihumaniste. L'apologétique pascalienne ne s'appuie pas sur une prétendue *cohérence de l'existence* humaine pour passer à Dieu, elle suppose au contraire *l'absence d'une telle cohérence.* La conversion n'est pas un processus dialectique (c'est-à-dire un développement immanent à l'existence qui la ferait passer, par sa propre logique interne, de l'incroyance à la foi, de la concupiscence à la charité) ; elle est un événement qui vient toujours *du dehors* (la grâce de Dieu), un événement qui vient non pas parachever, mais au contraire bouleverser et détruire la logique de l'existence humaine ; elle

introduit un *changement de point de vue* radical. Il y a, disons le mot, une *violence* de la grâce et de la conversion, violence dont l'apologétique elle-même n'est pas dépourvue. Cette violence peut séduire ou rebuter, elle est un élément constitutif de la puissance des *Pensées.* La discontinuité implique en effet exclusion et nécessité du choix. C'est *ou bien* l'amour des choses terrestres (y compris les êtres humains !) *ou bien* l'amour de Dieu : c'est l'un ou l'autre, on ne peut concilier les deux. Cela peut paraître choquant, mais Pascal pense ainsi : l'amour de Dieu est *exclusif de* tout autre amour ou attachement[11]. Il faut donc choisir, et on ne peut pas ne pas choisir : « Vous êtes embarqué » (L. 418). Aux yeux du converti Biaise Pascal, le choix s'impose : il faut renoncer aux attraits du monde et de l'existence « naturelle ». Et ce choix doit être entier, net, radical.

Il faut souligner à ce sujet l'importance centrale de la discontinuité chez Pascal. La pensée sur les trois ordres (L. 308) est ici essentielle : de l'ordre de la chair (le plaisir, l'ambition, la gloire) à l'ordre de l'esprit (la connaissance) il y a discontinuité, car on ne peut pas passer de l'un à l'autre de manière immanente ; on ne peut même pas dire que l'on « passe » d'un ordre à l'autre : ces ordres sont discontinus, et donc simplement juxtaposés, sans lien intérieur. Cela est encore plus vrai pour le rapport (ou plutôt l'absence de rapport !) entre l'ordre de l'esprit et l'ordre de la charité (l'amour de Dieu et de son prochain), dont la discontinuité est encore plus accusée : « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle. » On comprend mieux, dans ces conditions, que la conversion apparaisse comme une rupture (saut brusque dans un ordre supérieur) et non comme un accomplissement[12].

L'exclusion de la philosophie

C'est dans ce contexte de rupture que se situe l'exclusion pascalienne de la philosophie[13]. Ce que rejette Pascal dans la philosophie, ce sont bien sûr des raisonnements qui lui paraissent faibles, « inutile[s] et incertain[s] » comme il le dit à propos de Descartes (L. 887). Ainsi, les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu lui paraissent intellectuellement fragiles, psychologiquement peu convaincantes, et religieusement douteuses (un Dieu atteint par la connaissance et non par l'amour risque de n'être qu'une idole) : « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées [compliquées] qu'elles frappent peu […] une heure après ils [les hommes qui ont cru en ces démonstrations]

craignent de s’être trompés » (L. 190) ; et « quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles et dépendantes d’une première vérité en qui elles subsistent et qu’on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut » (L. 449). La philosophie, dans le moins mauvais des cas, lui paraît n’être qu’un jeu : « On ne s’imagine Platon et Aristote qu’avec de grandes robes de pédants. C’étaient des gens honnêtes et comme les autres, riant avec leurs amis. Et quand ils se sont divertis à faire leurs lois et leurs politiques[14], ils l’ont fait en se jouant. [...] S’ils ont écrit de politique, c’était comme pour régler un hôpital de fous » (L. 533).

Mais il y a plus profond. Dans la philosophie, Pascal rejette un *modèle de conversion qui concurrence le christianisme.* Nous autres modernes voyons surtout dans la philosophie une activité *de pensée* (critique et réflexive) ; les Anciens y voyaient d’abord une activité *d’existence,* destinée à assurer le bonheur, voire le salut du sage. La philosophie est dans cette optique un ensemble d’exercices spirituels permettant à l’individu d’acquérir la maîtrise de soi, le règlement de ses passions et de son « discours intérieur », la fermeté et la justesse de son propre jugement ; la philosophie ainsi conçue implique un véritable travail sur soi, elle conduit au « gouvernement de soi »[15]. Cela est vrai du platonisme, de l’épicurisme, du stoïcisme, du scepticisme même. La dénonciation de la folie humaine, des illusions de l’imagination, de la vanité des activités « sérieuses », on la trouve déjà chez ces philosophes. Ils n’en concluent pas forcément qu’il faut se tourner vers Dieu : ils proposent le plus souvent, au contraire, un salut *immanent à l’existence naturelle,* et cela est aux yeux de Pascal la plus grande tentation et le plus grand danger. Il ne suffit pas de vouloir se convertir, encore faut-il opérer la bonne conversion. Or la « conversion philosophique » peut être attractive, la puissance du « stoïcisme chrétien » au XVIIe siècle en témoigne. Pascal doit donc montrer en quoi la « conversion philosophique » est une fausse conversion, en quoi il faut préférer la « conversion chrétienne »[16].

Le combat entre christianisme et philosophie se déroule sur deux plans : la connaissance, l’existence. Position de Pascal : la philosophie prétend connaître l’homme et lui apporter le bonheur ; elle échoue dans les deux cas ; la religion chrétienne réussit dans les deux cas ; c’est donc à la religion qu’il revient de tenir les promesses de la philosophie.

Il faut donc montrer d’abord l’échec *de la philosophie.* Pascal ne va pas envisager les philosophies l’une après l’autre ; il va réduire toute l’histoire de la philosophie à deux grands types auxquels se ramènent

d'après lui toutes les philosophies possibles : le stoïcisme, représenté par Épictète, et le scepticisme, représenté par Montaigne[17]. *L'Entretien avec M. de Sacy* est ici le texte décisif. L'histoire de la philosophie y est présentée comme l'histoire d'un combat sans issue entre deux conceptions fondamentales : il y a donc une *immobilité* de l'histoire de la philosophie, les philosophes étant condamnés à retomber sans cesse dans les mêmes ornières. Ces deux conceptions fondamentales, Pascal les rencontre à la fois dans l'histoire (le conflit stoïcisme/scepticisme est un des moments forts de l'histoire de la philosophie antique) et dans l'actualité (il y a au XVIIe siècle un « stoïcisme chrétien », représenté par Guillaume du Vair, et un « scepticisme chrétien », assez courant chez les lecteurs de Montaigne) ; il les déduit surtout de son anthropologie religieuse : l'homme est un être déchu, mixte de grandeur et de misère. Le dualisme de l'histoire de la philosophie est le reflet du dualisme de la nature humaine.

Deux philosophies sont en effet possibles : celle qui voit la grandeur sans voir la misère (stoïcisme), celle-qui voit la misère sans voir la grandeur (scepticisme). Dans les deux cas, la foi est écartée (Épictète n'est pas chrétien et Montaigne raisonne comme s'il ne l'était pas). Épictète insiste sur la puissance de la volonté humaine : je peux, selon le stoïcisme, devenir maître de moi-même, vaincre l'illusion et l'erreur, supporter la souffrance, être heureux même dans les tourments ; le bonheur et la vérité sont à ma portée, car mes facultés naturelles sont foncièrement bonnes, et il ne dépend que de moi d'en faire bon usage. Montaigne, à l'inverse, se plaît à souligner l'incertitude et la fragilité de toutes choses ; renouvelant le scepticisme de l'Antiquité, il oppose les opinions et les coutumes les unes aux autres ; il relève les contradictions entre les conceptions de la justice ou de la morale ; il souligne la faiblesse de la raison et la puissance de l'imagination, du préjugé, de la croyance ; il montre partout l'inconstance et la folie des hommes, pour en tirer une morale du jugement privé et une esthétique du « moi ».

Pascal ne mesure pas ses éloges à Épictète d'une part, à Montaigne de l'autre : tous deux ont parfaitement vu et décrit ce qu'ils ont pu voir ; mais chacun n'a vu que la moitié du réel, et n'atteint en conséquence qu'une demi-vérité, c'est-à-dire une erreur. Peut-on alors ajouter ces deux demi-vérités l'une à l'autre pour en composer la vérité entière ? Pascal montre l'absurdité d'un tel projet de « synthèse » : « Il ne réussirait [il ne résulterait] de leur assemblage qu'une guerre et qu'une destruction générale : car l'un établissant la certitude et l'autre le doute, l'un la grandeur de l'homme et l'autre sa faiblesse, ils ruinent la vérité aussi bien que la fausseté l'un de l'autre » ; ce qui est vrai chez Épictète ne peut pas être préservé chez

Montaigne, et réciproquement. On voit donc le bilan de *l'Entretien :* toute la philosophie se résume à Epictète et Montaigne, on ne peut *ni choisir l'un des deux* (chacun ne voit que la moitié du vrai) *ni les choisir tous les deux à la fois* (incompatibilité radicale) ; seule issue logiquement possible : *renoncer aux deux à la fois,* c'est-à-dire *renoncer à la philosophie elle-même.*

Ajoutons ce qui, aux yeux de Pascal, est l'essentiel : la conduite de l'existence, la morale, sont directement intéressées à l'issue du combat Épictète/Montaigne. Au dogmatisme du premier correspond l'orgueil moral, la conviction du sage stoïcien qu'il peut s'égaler à Dieu : orgueil criminel qui le rend totalement imperméable à la grâce de Dieu (laquelle suppose l'humiliation du cœur). Au scepticisme du second correspond la mollesse en morale (ce qui est tout autre chose que l'humilité I), l'indifférentisme souriant, le culte égoïste du « moi » : attitudes qui, elles aussi, rendent imperméable à la grâce. Non seulement Épictète et Montaigne sont dans l'erreur, mais leurs livres sont dangereux[18]. Toutefois un « bon usage » en est possible aux yeux de Pascal, celui que lui-même en fait : fonder le rejet de la philosophie non pas sur le mépris ou l'ignorance, mais sur une *traversée* de la philosophie elle-même qui en révèle l'impuissance radicale. Et relevons là encore la logique de la discontinuité (de la rupture) : il ne s'agit pas de *passer* de la philosophie à la religion ; il s'agit d'éprouver l'inutilité de la philosophie, et donc de la *quitter* brutalement.

Bien entendu, il faut que le discours chrétien fasse mieux que la philosophie. Telle est la gageure, le défi de Pascal : que la religion réussisse là où la philosophie échoue, qu'elle la batte *sur son propre terrain* (trouver la vérité, faire accéder au bonheur). C'est le but de l'anthropologie pascalienne. Si cette anthropologie réussit, preuve sera donnée que la seule conversion qui vaille est la conversion au christianisme.

Mais renoncer à la philosophie veut dire aussi limiter les prétentions de la raison : par ses propres forces cette dernière ne peut aller plus loin qu'Épictète ou Montaigne, dont les opinions sont « les seules conformes à la raison », dit *l'Entretien,* entendons : conformes à la simple raison, à la raison limitée à ses seules forces, sans les lumières de la foi. On ne peut donc pas quitter la philosophie de manière purement rationnelle : il faut se tourner vers la révélation. « La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques » (L. 131) : notre nature nous interdit pratiquement de douter de tout, l'homme est un animal croyant, nous savons bien (sans pouvoir le prouver) que nous ne rêvons pas ou que nous avons froid ;

le pyrrhonisme est donc une « pose » que la nature dément ; mais symétriquement, la raison démontre elle-même son impuissance à démontrer le contenu de la plupart de nos croyances vitales : je ne peux pas démontrer que je ne rêve pas ; ainsi le dogmatique est confondu par sa propre raison. Et la pensée L. 131 continue avec éloquence : « Que deviendrez-vous donc, ô homme qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison naturelle, vous ne pouvez fuir une de ces sectes[19] ni subsister dans aucune. Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante ! Taisez-vous, nature imbécile, apprenez que l'homme passe infiniment l'homme et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Ecoutez Dieu. »

Anthropologie de la nature déchue

Cette belle envolée rhétorique a un contenu intellectuel précis : c'est le dogme chrétien du péché originel qui donne la clé de l'anthropologie.

Épictète et Montaigne n'ont chacun vu que la moitié du vrai, mais cette moitié vue est bel et bien réelle : l'homme est un mixte contradictoire de grandeur et de misère, il faut rendre raison de ces contradictions. *L'Entretien avec M. de Sacy* donne déjà l'essentiel de la réponse : grandeur et misère ne sont pas compatibles « dans un même sujet », il faut donc attribuer la misère à la nature de l'homme et la grandeur à la grâce de Dieu. Les *Pensées* précisent et développent cette indication : la grandeur et la misère relèvent de deux aspects différents de la nature humaine : la nature de l'homme est double, car elle est une nature *déchue :* « tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déchus » (L. 131).

L'homme avait été créé parfait : ni misérable, ni mortel, ni ignorant. « Mais il n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption » (L. 149), il a voulu se rendre « centre de lui-même » : bref, l'homme a voulu *se passer de Dieu et* subsister sans lui : telle est la conception chrétienne du péché originel, héréditaire dans l'humanité depuis Adam, le premier homme. L'homme a donc été abandonné à lui-même : la misère de l'homme sans Dieu, c'est « l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature » *(ibid.)*. L'homme recherche le bonheur (il lui en reste un instinct) et ne peut pas l'obtenir (sa concupiscence l'empêche de

chercher son bonheur en Dieu) : l'homme est donc essentiellement déchiré, il y a une dualité irréductible dans sa nature. Mais cette dualité *dans la nature* n'est pas *de nature :* elle est due à l'histoire, au péché originel ; notre nature est « héritée », sa corruption nous est imputable, et ne peut être levée (guérie) que par une grâce de Dieu à laquelle nous n'avons aucun droit mais que nous pouvons espérer : car l'histoire ne s'arrête pas au péché originel. Dieu a envoyé Jésus-Christ, son fils, pour racheter l'humanité, effacer les conséquences du péché originel, restaurer l'humanité dans sa grandeur native (L. 189,417). Cette croyance relève certes de la foi religieuse, mais elle est, d'après Pascal, une vérité indispensable pour la connaissance de l'homme : « Nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ » (L. 417). C'est que Jésus-Christ est à la fois homme et Dieu (dogme central du christianisme), il réconcilie l'homme avec lui-même.

La mort et la résurrection de Jésus-Christ nous font ainsi comprendre que, contrairement à ce que croient les philosophes, « La mort n'est pas naturelle à l'homme[20] » : l'homme n'est pas naturellement mortel, la mort est la punition du péché ; on peut bien dire que la mort est « naturelle », mais cela n'est vrai que de la nature déchue, et non pas de la nature parfaite originaire. Et ce qui nous l'apprend, c'est la méditation sur la résurrection du Christ, qui vainc la mort : « Considérons donc la mort en Jésus-Christ, et non pas sans Jésus-Christ. Sans Jésus-Christ elle est horrible, elle est détestable, et l'horreur de la nature. En Jésus-Christ elle est tout autre : elle est aimable, sainte, et la joie du fidèle. » L'anthropologie pascalienne est un christocentrisme : « Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. Qui le connaît connaît la raison de toutes choses[21] » (L. 449).

La connaissance de l'homme est fondée, les « vérités » dogmatiques et sceptiques retrouvées, et conciliées, sur un plan différent et plus élevé que celui de la raison. Plus important encore : le bonheur n'est plus un idéal inaccessible, nous pouvons l'espérer (en l'autre monde, sinon en celui-ci) de la grâce de Dieu. « C'est un des grands principes du christianisme que tout ce qui est arrivé à Jésus-Christ doit se passer et dans l'âme et dans le corps de chaque chrétien ; que, comme Jésus-Christ a souffert durant sa vie mortelle, est mort à cette vie mortelle, est ressuscité d'une nouvelle vie, est monté au ciel, et sied à la dextre du Père, ainsi le corps et l'âme doivent souffrir, mourir, ressusciter, monter au ciel et seoir à la dextre[22]. » En d'autres termes, la religion chrétienne est « Vénérable parce qu'elle a bien connu l'homme. Aimable parce qu'elle promet le vrai bien » (L. 12). Le discours chrétien résout donc les problèmes qui restaient insolubles pour la philosophie.

Examen philosophique de l'anthropologie de pascal

En ce point de notre exposé il nous faut évaluer la force de l'argumentation de Pascal. Toute argumentation s'appuie sur certains principes dûment explicités et considérés comme admis, et tente, grâce à ces principes, de résoudre des problèmes définis. L'apologétique pascalienne s'appuie sur le dogme du péché originel pour résoudre les contradictions de l'existence humaine. Incontestablement, le schème de la nature déchue se révèle très opératoire ; l'insatiable désir humain, par exemple, peut être ainsi expliqué : rien ne le satisfait car naturellement (au sens de la nature originaire parfaite) il se portait vers Dieu, objet *infini ;* dans l'état de nature déchue où nous vivons, séparés de Dieu, nous ne trouvons que des objets *finis* incapables de nous suffire : nous substituons à Dieu une suite *indéfinie* d'objets finis dont aucun ne peut nous satisfaire : « Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide et qu'il essaye inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même » (L. 148 ; voir aussi L. 131). Le même schéma d'un bien (le bonheur ou la vérité) anciennement possédé mais désormais perdu expliquera que nous ayons « une impuissance de prouver, invincible à[23] tout le dogmatisme » et « une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme » (L. 406). Des raisonnements analogues permettent d'éclairer la justice, l'imagination, l'amour-propre, etc. Bref, *si l'on admet* le dogme du péché originel, bien des choses s'expliquent de façon satisfaisante.

Mais quel est le coût intellectuel et moral de l'admission d'un tel dogme ? Ce coût est très élevé, Pascal ne le dissimule nullement. *Coût moral :* ce dogme heurte violemment notre principe de justice : en quoi les fils d'Adam sont-ils responsables des fautes de leur père ? Pascal le souligne : « Qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté pour un péché où il paraît avoir si peu de part qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être. Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine » (L. 131 ; on notera le « misérable » par lequel Pascal veut dévaloriser notre sens spontané de la justice, comme s'il voulait diminuer le coût moral de la doctrine en

question). *Coût intellectuel :* ce dogme apparemment simple contient implicitement tout un corpus doctrinal complexe (existence de Dieu, création du monde, conception de la nature parfaite originaire, théorie de la liberté d'Adam, fait du péché originel, mode de transmission du péché, etc.) ; et, plus profondément encore, ce dogme dévalorise la raison, « corrompue » elle-même par le péché originel : « Il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui étant si éloignés de cette source semblent incapables d'y participer » (L. 131) ; nous l'avons vu plus haut, il faut faire taire la raison pour écouter Dieu.

Il faut donc comparer, si l'on nous passe cette formulation, ce que nous coûte l'hypothèse du péché originel avec ce qu'elle nous rapporte. C'est bien ce que fait Pascal quand il écrit : « Sans ce mystère [du péché originel], le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme » (L. 131). La dernière phrase est décisive : de deux « inconcevabilités » (celle de l'homme *sans* le mystère du péché originel, celle du péché originel *en tenant compte* de sa puissance explicative) il faut choisir la moindre, c'est-à-dire la seconde ; sur le principe du choix, Pascal a raison : il est en soi rationnel de choisir les explications intellectuellement les moins onéreuses. La « pensée » L. 835 présente un argument de même facture : « Les prophéties, les miracles mêmes et les preuves de notre religion ne sont pas de telle nature qu'on puisse dire que ce soit être sans raison Que de les croire. Ainsi il y a de l'évidence et de l'obscurité pour éclairer les uns et obscurcir les autres, *mais l'évidence* est fe/fe *qu'elle surpasse ou égale pour le moins l'évidence du contraire,* de sorte que ce n'est pas la raison qui puisse déterminer à ne pas la suivre, et ainsi ce ne peut être que la concupiscence et la malice du cœur » (nous soulignons). Le choix chrétien est donc raisonnable, en un sens cependant assez éloigné de ce qu'on appelle couramment « rationalité » : « Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison » (L. 182). Le paradoxe est en effet que la raison suggère ici d'admettre comme principe fondamental d'explication une thèse qui est un *mystère,* connu seulement par la révélation divine, et que la raison doit accepter non seulement comme un *fait,* mais encore comme un fait *absolument incompréhensible.*

Impuissance et puissance de la raison

On pourrait d'abord faire remarquer que la thèse de la « pensée » L. 131 (l'homme est *plus* inconcevable sans le dogme du péché originel que ce dogme n'est lui-même inconcevable) et celle de la « pensée » L. 835 (l'évidence du christianisme est *supérieure ou égale* à l'évidence contraire) sont simplement *posées* par Pascal, sans aucune démonstration. C'est la formulation, rhétoriquement efficace, de la conviction religieuse de Pascal, non le résultat d'une analyse détaillée en termes de coût et de gain (alors même que la *formulation* de ces thèses suggère la possibilité d'une telle analyse). Pascal jugerait certainement ridicule cette exigence de démonstration : sa thèse est que le christianisme est raisonnable (conforme à la raison), non qu'il est rationnel (démontrable par la raison). Il faut en effet distinguer deux sens (et même trois, en fait) de la notion de raison, autrement une formule comme « Il n'y a rien de si *conforme à la raison* que ce *désaveu de la raison* » serait purement et simplement contradictoire.

La raison a d'abord son sens classique : *capacité de démontrer avec nécessité.* Les plus hautes réussites de la raison entendue en ce sens, ce sont les mathématiques, bien sûr, mais la physique en relève également. Pascal insiste sur les limites de la raison mathématique : on ne peut tout démontrer et tout définir, l'ordre géométrique ne peut donc être entièrement respecté[24]. Mais il ne conteste jamais la validité de cette raison mathématique.

En un deuxième sens, la raison est la *capacité de connaître* entendue au sens métaphysique (démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, par exemple). Nous avons déjà dit que la raison ainsi entendue relevait, pour Pascal, de l'illusion et de l'orgueil.

En un troisième sens, la raison est la *capacité de cohérence :* est raisonnable ce qui a du sens, ce qui est cohérent, voire ce qui est conforme à l'expérience, ce qui ne saurait être, de bonne foi, mis en doute. Ce troisième sens du mot « raison » est beaucoup plus flou que les deux premiers : Pascal l'emploie souvent par opposition à « folie ».

Ce qui est capital ici c'est le rapport du deuxième et du troisième sens de « raison » avec le christianisme. Reprenant une formule de saint Paul[25], Pascal dit de la religion chrétienne qu'elle est une folie, une « sottise » (L. 418). Elle est une folie, certes, par rapport à la raison métaphysique, à la raison des Grecs ; mais c'est cette raison orgueilleuse et corrompue qui, d'après Pascal, mérite d'être critiquée voire ridiculisée, comme il le dit, dans *l'Entretien,* à M. de Sacy : « Je vous avoue, Monsieur, que je ne puis voir sans joie dans cet auteur [Montaigne] la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes. » Le christianisme, se proclamant une folie, est

cohérent avec lui-même en ne pouvant se démontrer : « Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison ; ils déclarent en l'exposant au monde que c'est une sottise, *stultitiam,* et puis vous vous plaignez de ce qu'ils ne la prouvent pas. S'ils la prouvaient ils ne tiendraient pas parole. C'est *en manquant de preuve qu'ils ne manquent pas de sens*[26] » (L. 418 ; nous soulignons). La dernière phrase est capitale : « preuve » relève de la raison au deuxième sens, ce que nous avons appelé le rationnel ; « sens » relève de la raison au troisième sens, ce que nous avons appelé le raisonnable, presque le « bon sens » ici.

Même structure d'argumentation dans la « pensée » L. 695 : « Le péché originel est folie devant les hommes, mais on le donne pour tel. *Vous ne me devez donc pas reprocher le défaut de raison en cette doctrine, puisque je la donne pour être sans raison.* Mais cette folie est plus sage que toute la sagesse des hommes [...]. Car, sans cela, que dira-t-on qu'est l'homme ? Tout son état dépend de ce point imperceptible. Et comment s'en fût-il aperçu par sa raison, puisque c'est une chose contre la raison, et que sa raison, bien loin de l'inventer [de le découvrir] par ses voies, s'en éloigne quand on le lui présente ? » (nous soulignons). Voir encore la « pensée » L. 427 : « cette obscurité où ils [les incroyants ! sont, et qu'ils objectent à l'Église, ne fait qu'établir une des choses qu'elle soutient, sans toucher à l'autre, *et établit sa doctrine, bien loin de la ruiner*[27] » (nous soulignons).

Le projet apologétique s'éclaire donc : Pascal entend montrer la cohérence d'un discours (et d'un type de vie) qui renonce explicitement à faire de la raison classique la norme suprême. Mais montrer une cohérence relève encore de la raison ; et c'est la raison raisonnable, non pas orgueilleuse mais humble, la raison *instruite par le christianisme* qui va montrer que la raison doit parfois se soumettre. « Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut. Qui ne fait pas ainsi n'entend pas la force de la raison » (L. 170) : la force de la raison est réelle, mais limitée ; elle indique elle-même ses propres limites : « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la dépassent. Elle n'est que faible si elle ne va jusqu'à connaître cela » (L. 188). Il y a un moment où la raison abdique, et ce faisant elle reste fidèle à elle-même : « La raison ne se soumettrait jamais si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle se doit soumettre » (L. 174).

L'argument des deux infinis et l'argument du

Cette limite à laquelle arrive la raison pour y capituler, c'est la question de l'infini. Pascal s'appuie beaucoup sur les paradoxes de l'infini. L'exemple le plus simple en est la notion mathématique de *série convergente :* la suite « 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32, etc. » peut être indéfiniment prolongée ; et pourtant elle tend vers une limite à la fois finie et définie, qui est « 1 » : si l'on pouvait faire la somme des fractions (en nombre infini) de cette série, l'on obtiendrait « 1 ». Mais Pascal n'en conclut pas que la raison a la puissance de maîtriser l'infini, par l'invention de nouveaux concepts par exemple (le calcul infinitésimal sera inventé, après la mort de Pascal, par Leibniz, qui s'inspirera d'ailleurs de certains textes mathématiques de Pascal, et par Newton). Il écrit au contraire : « Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. Le nombre infini, un espace infini égal au fini » (L. 149 ; l'espace en question est celui délimité par une courbe et son asymptote ; le raisonnement est le même que pour une série convergente). L'infini est chez Pascal I'« objet » qui oblige la raison à reconnaître l'existence réelle d'une « chose » qu'elle ne peut comprendre.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le célèbre fragment L. 199, « Disproportion de l'homme », couramment appelle « Les deux infinis ». Dans ce grand morceau rhétorique, Pascal veut nous convaincre de la *réalité* de l'infini de grandeur (l'univers infini) et de l'infini de petitesse (le ciron, le plus petit animal visible à l'œil nu, qui contient encore un monde infiniment petit) ; il veut aussi nous convaincre de notre impuissance à *imaginer* ces infinis, et même à les *comprendre :* « Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes ; la fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable » (L. 199) ; on notera que, par souci d'efficacité rhétorique, Pascal identifie souvent l'infiniment petit au néant, ce qui en toute rigueur n'est pas correct. Ce texte réaffirme bien sûr l'impuissance de la métaphysique (laquelle prétend précisément connaître les « principes » et les « fins ») ; mais il faut surtout insister sur la déstabilisation profonde que cette vision inflige à l'homme : fétu de paille jeté entre les deux infinis, l'homme n'a pas de stabilité propre, ni de possibilité de se repérer, de savoir *qui il est* (dans un espace infini il n'y a ni centre ni système de référence). La notion d'infini sert non pas à complexifier et à élargir la raison, mais à l'abaisser et à humilier l'homme.

Ce texte passait, à une époque, pour avoir une saveur presque « existentialiste », mais cette interprétation repose sur une méprise ; ce que Pascal expose ici, c'est *son antihumanisme religieux :* l'homme, *par lui-même,* n'a pas de valeur ni de « mesure » propre : « Rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient » *(ibid.).* C'est le Christ, centre de l'histoire et du monde, qui donnera à l'homme sa définition et sa valeur.

Et pourtant, la référence à la notion d'infini peut aussi avoir une fonction directement positive, comme dans la « pensée » intitulée « Infini rien » (L. 418, fragment dit du Pari). Ce n'est plus l'infini de la physique et de la cosmologie qu'évoque ici Pascal, mais celui des mathématiques. Il est très difficile de résumer en quelques phrases un texte si énigmatique, et qui a donné lieu à tant d'interprétations divergentes[28]. Voici le principe de cet argument du pari.

Un pari est *équilibré* si le produit du gain possible par la probabilité de l'obtenir est égal à la mise (exemple : parier 100 F avec 1 chance sur 2 de gagner 200 F soit 200 x 1/2 = 100) ; il devient *avantageux* si ce produit est supérieur à la mise (exemple : parier 100F avec 2 chances sur 3 de gagner 200F soit 200 x 2/3 > 100), et d'autant plus avantageux que le produit « gain x probabilité » est davantage supérieur à la mise. L'idée de Pascal est d'appliquer ce schéma à l'existence entière de l'individu, en considérant la vie terrestre comme la mise, et l'éventuelle vie éternelle comme l'enjeu du pari. Cette vie d'éternel bonheur peut être considérée comme une vie infinie ; la probabilité de l'obtenir dépend de deux facteurs : 1) que Dieu existe (ce que l'on ne peut pas prouver, mais on peut admettre qu'il y a 1 chance sur 2 que cela soit vrai) ; 2) que l'individu parie sur l'existence de Dieu (concrètement : que l'individu se convertisse et vive en chrétien). Si on admet cette présentation des choses, on aboutit au résultat suivant (moyennant certaines étapes que l'on trouvera, plus loin, p. 56-57 dans la « pensée » elle-même) : le pari revient à offrir comme mise sa vie terrestre (concrètement : renoncer à une vie de plaisirs et de jouissances), avec 1 chance sur 2 de gagner une vie infinie : ce Pari est donc avantageux, et même infiniment avantageux (la mise est finie et il y a une chance sur deux de gagner l'infini). Il faut donc parier que Dieu existe, et vivre en conséquence.

On a fait à cet argument bien des critiques – sans jamais arriver à détruire la séduction intellectuelle qu'il exerce toujours sur son lecteur. Indiquons trois critiques principales. Premièrement, l'objet du pari porte sur l'existence même de l'enjeu, du gain possible (l'existence de Dieu, et donc la vie éternelle), alors que dans les jeux réels l'existence des lots est évidemment assurée ! Deuxièmement, la

mise est égale à la totalité de la vie terrestre, qu'on peut bien considérer comme un néant *si* la vie éternelle nous est donnée ; mais qui, réciproquement, prend une valeur infinie *si* Dieu n'existe pas et si tout s'arrête à la mort : la valeur de la mise est donc fonction du résultat du jeu, ce qui, là encore, n'est guère conforme à la logique des jeux. Troisièmement, il peut paraître intellectuellement étrange et moralement peu convenable de jouer l'existence de Dieu et le choix de ses principes de vie à pile ou face.

Sans entrer dans le détail de ces discussions, il faut faire remarquer que, pour Pascal, ce jeu se joue, *qu'on le veuille ou non :* « Vous êtes embarqué, il faut parier. » Refuser de parier, c'est en fait parier contre Dieu. Et il y a urgence à choisir, car la mort peut nous saisir à toute heure. Pascal ne parle pas ici en statisticien, mais en croyant convaincu qui veut mettre toutes les armes de son côté. Ses convictions jansénistes lui interdisent d'ailleurs de penser qu'on peut gagner la vie éternelle par un simple pari, même suivi d'une conversion. Mais il veut montrer que choisir la vie du chrétien *n'est pas déraisonnable,* puisque ce choix peut être formulé dans la langage de « la règle des partis » (branche des mathématiques inventée par Pascal et Fermât, et qui est à l'origine de notre calcul des probabilités). Pascal ne dit évidemment pas que le calcul des chances prouve qu'il faut se convertir ; il dit qu'il est conforme aux lois de l'action humaine d'adhérer au christianisme : « S'il ne fallait rien faire que pour le certain, on ne devrait rien faire pour la religion, car elle n'est pas certaine. Mais combien de choses fait-on pour l'incertain, les voyages sur mer, les batailles » (L. 577). Personne ne juge déraisonnable le commerçant ou l'industriel qui investit gros sans être sûr de gagner. Le chrétien n'est pas plus déraisonnable – et il est même, en fait, beaucoup plus raisonnable, car il peut connaître le « dessous du jeu » (L. 418) : Dieu, en effet, nous montre ses cartes (la *Bible,* l'histoire de l'Église, les prophéties et les miracles, etc.). Il est donc parfaitement *raisonnable* d'être chrétien, c'est la conclusion à laquelle Pascal voulait amener son lecteur.

Pascal et la philosophie

La position de Pascal envers la raison et la philosophie est donc subtile et précise, mais elle n'est pas dépourvue d'ambiguïté. Car la raison selon Pascal ne peut *juger* qu'elle doit se soumettre (à la parole de Dieu) que lorsqu'elle est *sollicitée* (par la grâce divine). La raison ne saurait prendre d'initiative en ce domaine : l'apologie peut simplement montrer que le christianisme ne la contredit pas – ou plus exactement

ne contredit pas la raison telle que lui-même la transforme.

Une telle position a quelque chose de profondément philosophique, en ce qu'elle est un effort très élaboré de justification de soi. Plus précisément encore, l'explication avec la philosophie est encore de la philosophie. Une formule attribuée à Aristote dit que « montrer qu'il ne faut pas philosopher c'est encore philosopher ». Pascal veut précisément montrer qu'il ne faut pas philosopher. Il veut montrer que la religion « philosophe » mieux que la philosophie, tout en récusant la philosophie. Sa position est donc fondamentalement ambiguë.

L'activité propre de la philosophie, c'est *rendre raison.* C'est précisément le rôle que Pascal veut faire jouer à la religion, comme le montrent les trois passages suivants des *Pensées :* « Il faut encore qu'elle [la religion] nous *rende raison* de ces étonnantes contrariétés » (L. 149 ; nous soulignons) ; « Elle [la religion] doit être tellement l'objet et le centre où toutes choses tendent que qui en saura les principes puisse *rendre raison* et de toute la nature de l'homme en particulier et de toute la conduite du monde en général » (L. 449 ; nous soulignons) ; « Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir *rendre raison* de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent *rendre raison »* (L. 418 ; nous soulignons). Condensons ces thèses : la religion rend raison de toutes choses mais on ne peut rendre raison de la religion (voir aussi L. 695) : elle échappe à la raison (comme faculté humaine) et à l'activité philosophique du « rendre raison », car elle ne dépend que de Dieu (révélation, foi, grâce). Comme la philosophie, la religion rend raison ; contrairement à la philosophie la religion ne repose pas sur la seule raison. La fonction philosophique reconnue à la religion est donc le désaveu de la philosophie autonome (c'est-à-dire indépendante de la foi) ; pour Pascal, la philosophie autonome est à la religion ce que l'idole est au vrai Dieu : « On se fait une idole de la vérité même, car la vérité hors de la charité n'est pas Dieu, et est son image et une idole qu'il ne faut point aimer ni adorer » (L. 926).

Par leur position polémique, les textes de Pascal questionnent et travaillent la philosophie. La pensée de Pascal n'est pas une philosophie de la religion[29]. Elle n'est pas non plus une philosophie religieuse, un système philosophique inspiré par une idée religieuse. Elle est une *explication* religieuse avec la philosophie, qui emprunte beaucoup à la philosophie et la « froisse avec ses propres armes », pour reprendre la formule de *l'Entretien avec M. deSacy.*

Elle est plus que cela encore. Comme tous les penseurs de premier

rang, Pascal est un inventeur de concepts, de thèses, d'arguments. Le *renversement du pour au contre,* la *discontinuité des ordres,* le *décentrement d'un monde devenu infini,* la *recherche du point fixe,* la *rationalité du pari,* l'analyse du *divertissement, l'ordre digressif du discours amoureux* et même le *clair obscur du Dieu caché, des prophéties et des miracles* sont autant de thèmes extrêmement puissants et qui peuvent rester opératoires au-delà même de la fonction apologétique que Pascal leur assignait.

Tout, dans les *Pensées,* a vocation d'apologie. Pascal voulait préparer notre conversion, il ne faut jamais l'oublier en le lisant. Mais il est permis de le lire *aussi* autrement, en philosophe.

Pensées sur la religion[30]

6-60 (1.) Partie. Misère de l’homme sans Dieu.

(2.) Partie. Félicité de l’homme avec Dieu.

autrement

(1.) Part. Que la nature est corrompue, par la nature même. (2.) Partie. Qu’il y a un Réparateur, par l’Écriture.

12-187 Ordre.

Les hommes ont mépris pour la religion. Ils en ont haine et peur qu’elle soit vraie. Pour guérir cela il faut commencer par montrer que la religion n’est point contraire à la raison. Vénérable, en donner respect.

La rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu’elle fût vraie et puis montrer qu’elle est vraie.

Vénérable parce qu’elle a bien connu l’homme. Aimable parce qu’elle promet le vrai bien.

110-282 Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur. C’est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c’est en vain que le raisonnement, qui n’y a point de part essaie de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n’ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point. Quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison, cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l’incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent. Car l(es) connaissances des premiers principes : espace, temps, mouvement, nombres, sont aussi fermes qu’aucune de celles que nos raisonnements nous donnent et c’est sur ces connaissances du cœur et de l’instinct qu’il faut que la raison s’appuie et qu’elle y fonde tout son discours. Le cœur sent qu’il y a trois dimensions dans l’espace et que les nombres sont infinis et la raison démontre ensuite qu’il n’y a point deux nombres carrés dont l’un soit double de l’autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude quoique

par différentes voies – et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir.

Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison – qui voudrait juger de tout – mais non pas à combattre notre certitude. Comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire, plût à Dieu que nous n'en eussions au contraire jamais besoin et que nous connussions toutes choses par instinct et par sentiment, mais la nature nous a refusé ce bien ; elle ne nous a au contraire donné que très peu de connaissances de cette sorte ; toutes les autres ne peuvent être acquises que par raisonnement.

Et c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment de cœur sont bienheureux et bien légitimement persuadés, mais ceux qui ne l'ont pas nous ne pouvons la donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de cœur, sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut.

117-409 La grandeur de l'homme.

La grandeur de l'homme est si visible qu'elle se tire même de sa misère, car ce qui est nature aux animaux nous l'appelons misère en l'homme par où nous reconnaissons que sa nature étant aujourd'hui pareille à celle des animaux il est déchu d'une meilleure nature qui lui était propre autrefois.

Car qui se trouve malheureux de n'être pas roi sinon un roi dépossédé. Trouvait-on Paul Emile[31] malheureux de n'être pas consul ? au contraire tout le monde trouvait qu'il était heureux de l'avoir été, parce que sa condition n'était pas de l'être toujours. Mais on trouvait Persée[2] si malheureux de n'être plus roi, parce que sa condition était de l'être toujours qu'on trouvait étrange de ce qu'il supportait la vie. Qui se trouve malheureux de n'avoir qu'une bouche et qui ne se trouverait malheureux de n'avoir qu'un œil ? On ne s'est peut-être jamais avisé de s'affliger de n'avoir pas trois yeux, mais on est inconsolable de n'en point avoir.

1*19-423* Contrariétés. Après avoir montré la bassesse et la grandeur de l'homme. Que l'homme maintenant s'estime son prix. Qu'il s'aime, car il y a en lui une nature capable de bien ; mais qu'il n'aime pas pour cela les bassesses qui y sont. Qu'il se méprise, parce que cette capacité est vide ; mais qu'il ne méprise pas pour cela cette capacité naturelle. Qu'il se haïsse, qu'il s'aime : il a en lui la capacité

de connaître la vérité et d'être heureux ; mais il n'a point de vérité, ou constante, ou satisfaisante.

Je voudrais donc porter l'homme à désirer d'en trouver, à être prêt et dégagé des passions, pour la suivre où il la trouvera, sachant combien sa connaissance s'est obscurcie par les passions ; je voudrais bien qu'il haït en soi la concupiscence qui le détermine d'elle-même, afin qu'elle ne l'aveuglât point pour faire son choix, et qu'elle ne l'arrêtât point quand il aura choisi.

122-416 APR[32]. Grandeur et misère.

La misère se concluant de la grandeur et la grandeur de la misère, les uns ont conclu la misère d'autant plus qu'ils en ont pris pour preuve la grandeur, et les autres concluant la grandeur avec d'autant plus de force qu'ils l'ont conclue de la misère même. Tout ce que les uns ont pu dire pour montrer la grandeur n'a servi que d'un argument aux autres pour conclure la misère, puisque c'est être (d') autant plus misérable qu'on est tombé de plus haut, et les autres au contraire. Ils se sont portés les uns sur les autres, par un cercle sans fin, étant certain qu'à mesure que les hommes ont de lumière ils trouvent et grandeur et misère en l'homme. En un mot l'homme connaît qu'il est misérable. Il est donc misérable puisqu'il l'est, mais il est bien grand puisqu'il le connaît.

131-434 Les principales forces des pyrrhoniens, je laisse les moindres, sont que nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes, hors la foi et la révélation, sinon en (ce) que nous les sentons naturellement en nous. Or ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque n'y ayant point de certitude hors la foi, si l'homme est créé par un dieu bon, par un démon méchant ou à l'aventure, il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables, ou faux, ou incertains selon notre origine.

De plus que personne n'a d'assurance, hors de la foi – s'il veille ou s'il dort, vu que durant le sommeil on croit veiller aussi fermement que nous faisons. Comme on rêve souvent, qu'on rêve entassant un songe sur l'autre. Ne se peut-il faire que cette moitié de la vie n'est elle-même qu'un songe, sur lequel les autres sont entés, dont nous nous éveillons à la mort, pendant laquelle nous avons aussi peu les principes du vrai et du bien que pendant le sommeil naturel. Tout cet écoulement du temps, de la vie, et ces divers corps que nous sentons, ces différentes pensées qui nous y agitent n'étant peut-être que des illusions pareilles à l'écoulement du temps et aux vains fantômes de nos songes. On croit voir les espaces, les figures, les mouvements, on

sent couler le temps, on le mesure, et enfin on agit de même qu'éveillé. De sorte que la moitié de la vie se passant en sommeil, par notre propre aveu ou quoi qu'il nous en paraisse, nous n'avons aucune idée du vrai, tous nos sentiments étant alors des illusions. Qui sait si cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller n'est pas un autre sommeil un peu différent du premier. *(Et qui doute sur lequel nos songes sont entés comme notre sommeil paraît – dont nous nous éveillons quand nous pensons dormir – et qui doute que si on rêvait en compagnie et que par hasard les songes s'accordassent ce qui est – assez – ordinaire et qu'on veillât en solitude on ne crût les choses renversées.)*

Voilà les principales forces de part et d'autre, je laisse les moindres comme les discours qu'ont faits les pyrrhoniens contre les impressions de la coutume, de l'éducation, des mœurs des pays, et les autres choses semblables qui quoiqu'elles entraînent la plus grande partie des hommes communs qui ne dogmatisent que sur ces vains fondements sont renversés par le moindre souffle des pyrrhoniens. On n'a qu'à voir leurs livres ; si l'on n'en est pas assez persuadé on le deviendra bien vite, et peut-être trop.

Je m'arrête à l'unique fort des dogmatistes qui est qu'en parlant de bonne foi et sincèrement on ne peut douter des principes naturels.

Contre quoi les pyrrhoniens opposent, en un mot, l'incertitude de notre origine qui enferme celle de notre nature. À quoi les dogmatistes sont encore à répondre depuis que le monde dure.

(Qui voudra s'éclaircir plus au long du pyrrhonisme voie leurs livres. Il en sera bientôt persuadé et peut-être trop.)

Voilà la guerre ouverte entre les hommes, où il faut que chacun prenne parti, et se range nécessairement ou au dogmatisme ou au pyrrhonisme. Car qui pensera demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence. Cette neutralité est l'essence de la cabale. Qui n'est pas contre eux est excellemment pour eux : en quoi paraît leur avantage. Ils ne sont pas pour eux-mêmes, ils sont neutres, indifférents, suspendus à tout sans s'excepter.

Que fera donc l'homme en cet état ? doutera (-t-) il de tout, doutera (-t-)il s'il veille, si on le pince, si on le brûle, doutera (-t-) il s'il doute, doutera (-t-) il s'il est.

On n'en peut venir là, et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point.

Dira (-t-) il donc au contraire qu'il possède certainement la vérité lui qui, si peu qu'on le pousse, ne peut en montrer aucun titre et est forcé de lâcher prise.

Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradictions, quel prodige ? Juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers.

Qui démêlera cet embrouillement ? *(Certainement cela passe le dogmatisme et pyrrhonisme, et toute la philosophie humaine. L'homme passe l'homme. Qu'on accorde donc aux pyrrhoniens ce qu'ils ont tant crié, que la vérité n'est pas de notre portée, ni de notre gibier, qu'elle ne demeure pas en terre, qu'elle est domestique du ciel, qu'elle loge dans le sein de Dieu, et que l'on ne la peut connaître qu'à mesure qu'il lui plaît de la révéler. Apprenons donc de la vérité incréée et incarnée notre véritable nature.*

On ne peut éviter en cherchant la vérité par la raison, l'une de ces trois sectes – On ne peut être pyrrhonien ni académicien sans étouffer la nature, on ne peut être dogmatiste sans renoncer à la raison.)

La nature confond les pyrrhoniens *(et les académiciens)* et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous donc, ô homme qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison naturelle, vous ne pouvez fuir une de ces *(trois)* sectes ni subsister dans aucune.

Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante ! Taisez-vous nature imbécile, apprenez que l'homme passe infiniment l'homme et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez.

Écoutez Dieu.

(N'est-il donc pas clair comme le jour que la condition de l'homme est double ?) Car enfin si l'homme n'avait jamais été corrompu il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance. Et si l'homme n'avait jamais été que corrompu il n'aurait aucune idée ni de la vérité, ni de la béatitude. Mais malheureux que nous sommes et plus que s'il n'y avait point de grandeur dans notre condition, nous avons une idée du bonheur et nous ne pouvons y arriver. Nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge. Incapables d'ignorer absolument et de savoir certainement, tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déchus.

(Concevons donc que la condition de l'homme est double.)

(Concevons donc que l'homme passe infiniment l'homme, et qu'il était inconcevable à soi-même sans le secours de la foi. Car qui ne voit que sans la connaissance de cette double condition de la nature on était dans une ignorance invincible de la vérité de sa nature.)

Chose étonnante cependant que le mystère le plus éloigné de notre connaissance qui est celui de la transmission du péché soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes.

Car il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui étant si éloignés de cette source semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible. Il nous semble même très injuste car qu'y a (-t-) il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté pour un péché où il paraît avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être. Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine. Et cependant sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.

(D'où il paraît que Dieu voulant nous rendre la difficulté de notre être inintelligible à nous-mêmes en a caché le nœud si haut ou pour mieux dire si bas que nous étions bien incapables d'y arriver. De sorte que ce n'est pas par les superbes agitations de notre raison mais par la simple soumission de la raison que nous pouvons véritablement nous connaître.)

(Ces fondements solidement établis sur l'autorité inviolable de la religion nous font connaître qu'il y a deux vérités de foi également constantes.

L'une que l'homme dans l'état de la création, ou dans celui de la grâce, est élevé au-dessus de toute la nature, rendu comme semblable à Dieu et participant de la divinité. L'autre qu'en l'état de la corruption, et du péché, il est déchu de cet état et rendu semblable aux bêtes. Ces deux propositions sont également fermes et certaines.

L'Ecriture nous les déclare manifestement lorsqu'elle dit en quelques lieux – deliciae meae esse cum filiis hominum – effun-dam spiritum meum super omnem carnem, etc. – dii estis[33]*. Et qu'elle dit en d'autres : omnis*

caro fœnum, homo assimilatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis, dixi in corde meo de filiis hominum – eccle. 3 –[34]

Par où il paraît clairement que l'homme par la grâce est rendu comme semblable à Dieu et participant de sa divinité, et que sans la grâce il est censé semblable aux bêtes brutes.)

148-425 Seconde partie.

Que l'homme sans la foi ne peut connaître le vrai bien, ni la justice.

Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre et que les autres n'y vont pas est ce même désir qui est dans tous les deux accompagné de différentes vues. La volonté fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre.

Et cependant depuis un si grand nombre d'années jamais personne, sans la foi, n'est arrivé à ce point où tous visent continuellement. Tous se plaignent, princes, sujets, nobles, roturiers, vieux, jeunes, forts, faibles, savants, ignorants, sains, malades, de tous pays, de tous les temps, de tous âges, et de toutes conditions.

Une épreuve si longue, si continuelle et si uniforme devrait bien nous convaincre de notre impuissance d'arriver au bien par nos efforts. Mais l'exemple nous instruit peu. Il n'est jamais si parfaitement semblable qu'il n'y ait quelque délicate différence et c'est de là que nous attendons que notre attente ne sera pas déçue en cette occasion comme en l'autre, et ainsi le présent ne nous satisfaisant jamais, l'expérience nous pipe, et de malheur en malheur nous mène jusqu'à la mort qui en est un comble éternel.

Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide et qu'il essaye inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même.

Lui seul est son véritable bien. Et depuis qu'il l'a quitté c'est une chose étrange qu'il n'y a rien dans la nature qui n'ait été capable de

lui en tenir la place, astres, ciel, terre, éléments, plantes, choux, poireaux, animaux, insectes, veaux, serpents, fièvre, peste, guerre, famine, vices, adultère, inceste. Et depuis qu'il a perdu le vrai bien tout également peut lui paraître tel jusqu'à sa destruction propre, quoique si contraire à Dieu, à la raison et à la nature tout ensemble.

Les uns le cherchent dans l'autorité, les autres dans les curiosités et dans les sciences, les autres dans les voluptés.

D'autres qui en ont en effet plus approché ont considéré qu'il est nécessaire que ce bien universel que tous les hommes désirent ne soit dans aucune des choses particulières qui ne peuvent être possédées que par un seul et qui étant partagées affligent plus leurs possesseurs par le manque de la partie qu'ils n'ont pas, qu'elles ne les contentent par la jouissance de celle qui lui appartient. Ils ont compris que le vrai bien devait être tel que tous pussent le posséder à la fois sans diminution et sans envie, et que personne ne le pût perdre contre son gré, et leur raison est que ce désir étant naturel à l'homme puisqu'il est nécessairement dans tous et qu'il ne peut pas ne le pas avoir, ils en concluent…

149-430 A. P. R.[35] commencement, après avoir expliqué l'incompréhensibilité.

Les grandeurs et les misères de l'homme sont tellement visibles qu'il faut nécessairement que la véritable religion nous enseigne et qu'il y a quelque grand principe de grandeur en l'homme et qu'il y a un grand principe de misère.

Il faut encore qu'elle nous rende raison de ces étonnantes contrariétés.

Il faut que pour rendre l'homme heureux elle lui montre qu'il y a un Dieu, qu'on est obligé de l'aimer, que notre vraie félicité est d'être en lui, et notre unique mal d'être séparé de lui, qu'elle reconnaisse que nous sommes pleins de ténèbres qui nous empêchent de le connaître et de l'aimer, et qu'ainsi nos devoirs nous obligeant d'aimer Dieu et nos concupiscences nous en détournant nous sommes pleins d'injustice. Il faut qu'elle nous rende raison de ces oppositions que nous avons à Dieu et à notre propre bien. Il faut qu'elle nous enseigne les remèdes à ces impuissances et les moyens d'obtenir ces remèdes. Qu'on examine sur cela toutes les religions du monde et qu'on voie s'il y en a une autre que la chrétienne qui y satisfasse.

Sera-ce les philosophes qui nous proposent pour tout bien les biens qui sont en nous ? Ont-ils trouvé le remède à nos maux ? est-ce

avoir guéri la présomption de l'homme que de l'avoir mis à l'égal de Dieu ? Ceux qui nous ont égalés aux bêtes et les mahométans qui nous ont donné les plaisirs de la terre pour tout bien, même dans l'éternité, ont-ils apporté le remède à nos concupiscences ?

Quelle religion nous enseignera donc à guérir l'orgueil, et la concupiscence ? quelle religion enfin nous enseignera notre bien, nos devoirs, les faiblesses qui nous en détournent, la cause de ces faiblesses, les remèdes qui les peuvent guérir, et le moyen d'obtenir ces remèdes. Toutes les autres religions ne l'ont pu. Voyons ce que fera la sagesse de Dieu.

N'attendez point, dit-elle, ô hommes, ni vérité, ni consolation des hommes. Je suis celle qui vous ai formés et qui puis seule vous apprendre qui vous êtes.

Mais vous n'êtes plus maintenant en l'état où je vous ai formés. J'ai créé l'homme saint, innocent, parfait, je l'ai rempli de lumière et d'intelligence, je lui ai communiqué ma gloire et mes merveilles. L'œil de l'homme voyait alors la majesté de Dieu. Il n'était pas alors dans les ténèbres qui l'aveuglent, ni dans la mortalité et dans les misères qui l'affligent.

Mais il n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption. Il a voulu se rendre centre de lui-même et indépendant de mon secours. Il s'est soustrait de ma domination et s'égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même je l'ai abandonné à lui, et révoltant les créatures qui lui étaient soumises, je les lui ai rendues ennemies, en sorte qu'aujourd'hui l'homme est devenu semblable aux bêtes, et dans un tel éloignement de moi qu'à peine lui reste (-t-) il une lumière confuse de son auteur, tant toutes ses connaissances ont été éteintes ou troublées. Les sens indépendants de la raison et souvent maîtres de la raison l'ont emporté à la recherche des plaisirs. Toutes les créatures ou l'affligent ou le tentent, et dominent sur lui ou en le soumettant par leur force ou en le charmant par leur douceur, ce qui est une domination plus terrible et plus injurieuse.

Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature.

De ce principe que je vous ouvre vous pouvez reconnaître la cause de tant de contrariétés qui ont étonné tous les hommes et qui les ont partagés en de si divers sentiments. Observez maintenant tous les mouvements de grandeur et de gloire que l'épreuve de tant de misères

ne peut étouffer et voyez s'il ne faut pas que la cause en soit en une autre nature.

A. P. R. Pour demain. Prosopopée.[36]

C'est en vain, ô hommes, que vous cherchez dans vous-mêmes les remèdes à vos misères. Toutes vos lumières ne peuvent arriver qu'à connaître que ce n'est point dans vous-même que vous trouverez ni la vérité ni le bien.

Les philosophes vous l'ont promis et ils n'ont pu le faire.

Ils ne savent ni quel est votre véritable bien, ni quel est *(votre véritable état)*.

Comment auraient-ils donné des remèdes à vos maux qu'ils n'ont pas seulement connus. Vos maladies principales sont l'orgueil qui vous soustrait de Dieu, la concupiscence qui vous attache à la terre ; et ils n'ont fait autre chose qu'entretenir au moins l'une de ces maladies. S'ils vous ont donné Dieu pour objet ce n'a été que pour exercer votre superbe ; ils vous ont fait penser que vous lui étiez semblables et conformes par votre nature. Et ceux qui ont vu la vanité de cette prétention vous ont jetés dans l'autre précipice en vous faisant entendre que votre nature était pareille à celle des bêtes et vous ont portés à chercher votre bien dans les concupiscences qui sont le partage des animaux.

Ce n'est pas là le moyen de vous guérir de vos injustices que ces sages n'ont point connues. Je puis seule vous faire entendre qui vous êtes, ce…

(Je ne demande pas de vous une créance aveugle.)

Adam, J. -C.[37]

Si on vous unit à Dieu c'est par grâce, non par nature. Si on vous abaisse c'est par pénitence, non par nature. Ainsi cette double capacité.

Vous n'êtes pas dans l'état de votre création.

Ces deux états étant ouverts il est impossible que vous ne les reconnaissiez pas.

Suivez vos mouvements. Observez-vous vous-même et voyez si vous n'y trouverez pas les caractères vivants de ces deux natures.

Tant de contradictions se trouveraient-elles dans un sujet simple ?

Incompréhensible.

Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. Le nombre infini, un espace infini égal au fini.

Incroyable que Dieu s'unisse à nous.

Cette considération n'est tirée que de la vue de notre bassesse, mais si vous l'avez bien sincère, suivez-là aussi loin que moi et reconnaissez que nous sommes en effet si bas que nous sommes par nous-mêmes incapables de connaître si sa miséricorde ne peut pas nous rendre capables de lui. Car je voudrais savoir d'où cet animal qui se reconnaît si faible a le droit de mesurer la miséricorde de Dieu et d'y mettre les bornes que sa fantaisie lui suggère. Il sait si peu ce que c'est que Dieu qu'il ne sait pas ce qu'il est lui-même. Et tout troublé de la vue de son propre état il ose dire que Dieu ne le peut pas rendre capable de sa communication. Mais je voudrais lui demander si Dieu demande autre chose de lui sinon qu'il l'aime et le connaisse, et pourquoi il croit que Dieu ne peut se rendre connaissable et aimable à lui puisqu'il est naturellement capable d'amour et de connaissance. Il est sans doute qu'il connaît au moins qu'il est et qu'il aime quelque chose. Donc s'il voit quelque chose dans les ténèbres où il est et s'il trouve quelque sujet d'amour parmi les choses de la terre, pourquoi si Dieu lui découvre quelque rayon de son essence, ne sera (-t-) il pas capable de le connaître et de l'aimer en la manière qu'il lui plaira se communiquer à nous. Il y a donc sans doute une présomption insupportable dans ces sortes de raisonnements, quoiqu'ils paraissent fondés sur une humilité apparente, qui n'est ni sincère, ni raisonnable si elle ne nous fait confesser que ne sachant de nous-mêmes qui nous sommes nous ne pouvons l'apprendre que de Dieu.

Je n'entends pas que vous soumettiez votre créance à moi sans raison et ne prétends pas vous assujettir avec tyrannie. Je ne prétends pas aussi vous rendre raison de toutes choses. Et pour accorder ces contrariétés j'entends vous faire voir clairement par des preuves convaincantes des marques divines en moi qui vous convainquent de ce que je suis et m'attirer autorité par des merveilles et des preuves que nous ne puissiez refuser et qu'ensuite vous croyiez les choses que je vous enseigne quand vous n'y trouverez autre sujet de les refuser, sinon que vous ne pouvez pas vous-même connaître si elles sont ou non.

Dieu a voulu racheter les hommes et ouvrir le salut à ceux qui le chercheraient, mais les hommes s'en rendent si indignes qu'il est juste

que Dieu refuse à quelques-uns, à cause de leur endurcissement, ce qu'il accorde aux autres par une miséricorde qui ne leur est pas due.

S'il eût voulu surmonter l'obstination des plus endurcis, il l'eût pu, en se découvrant si manifestement à eux qu'ils n'eussent pu douter de la vérité de son essence comme il paraîtra au dernier jour avec un tel éclat de foudres et un tel renversement de la nature que les morts ressusciteront et les plus aveugles le verront. Ce n'est pas en cette sorte qu'il a voulu paraître dans son avènement de douceur, parce que tant d'hommes se rendant indignes de sa clémence il a voulu les laisser dans la privation du bien qu'ils ne veulent pas. Il n'était donc pas juste qu'il parût d'une manière manifestement divine et absolument capable de convaincre tous les hommes, mais il n'était pas juste aussi qu'il vînt d'une manière si cachée qu'il ne pût être reconnu de ceux qui le chercheraient sincèrement. Il a voulu se rendre parfaitement connaissable à ceux-là, et ainsi voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur il a tempéré sa connaissance, en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent et non à ceux qui ne le cherchent pas.

Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire.

157-225 Athéisme marque de force d'esprit, mais jusqu'à un certain degré seulement.

160-257 II n'y a que trois sortes de personnes : les uns qui servent Dieu l'ayant trouvé, les autres qui s'emploient à le chercher ne l'ayant pas trouvé, les autres qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé. Les premiers sont raisonnables et heureux, les derniers sont fous et malheureux. Ceux du milieu sont malheureux et raisonnables.

161-221 Les athées doivent dire des choses parfaitement claires. Or il n'est point parfaitement clair que l'âme soit matérielle.

170-268 Soumission.

Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison. Il y (en) a qui faillent contre ces trois principes, ou en assurant tout comme démonstratif, manque de se connaître en démonstration, ou en doutant de tout, manque de savoir où il faut se soumettre, ou en se soumettant en tout, manque de savoir où il faut juger.

Pyrrhonien, géomètre, chrétien : doute, assurance, soumission.

172-185 La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons et dans le cœur par la grâce, mais de la vouloir mettre dans l'esprit et dans le cœur par la force et par les menaces, ce n'est pas y mettre la religion mais la terreur. *Terrorem potius quant religionem.*[38]

174-270 Saint Augustin[39]. La raison ne se soumettrait jamais si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle se doit soumettre.

Il est donc juste qu'elle se soumette quand elle juge qu'elle se doit soumettre.

182-272 II n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison.

183-255 2. excès

exclure la raison, n'admettre que la raison.

188-267 La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible si elle ne va jusqu'à connaître cela.

Que si les choses naturelles la surpassent, que dira (-t-) on des surnaturelles ?

189-547 Dieu par J. -C.[40]

Nous ne connaissons Dieu que par J. -C. Sans ce médiateur est ôtée toute communication avec Dieu. Par J. -C. nous connaissons Dieu. Tous ceux qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans J. -C. n'avaient que des preuves impuissantes. Mais pour prouver J. -C. nous avons les prophéties qui sont des preuves solides et palpables. Et ces prophéties étant accomplies et prouvées véritables par l'événement marquent la certitude de ces vérités et partant la preuve de la divinité de J. -C. En lui et par lui nous connaissons donc Dieu. Hors de là et sans l'Écriture, sans le péché originel, sans médiateur nécessaire, promis et arrivé, on ne peut prouver absolument Dieu, ni enseigner ni bonne doctrine, ni bonne morale. Mais par J. -C. et en J. -C. on prouve Dieu et on enseigne la morale et la doctrine. J. -C. est donc le véritable Dieu des hommes.

Mais nous connaissons en même temps notre misère, car ce Dieu-là n'est autre chose que le réparateur de notre misère. Ainsi nous ne pouvons bien connaître Dieu qu'en connaissant nos iniquités.

Aussi ceux qui ont connu Dieu sans connaître leur misère ne l'ont

pas glorifié, mais s'en sont glorifiés.

Quia non cognovit per sapientiam, placuit deo per stultitiam praedicationis salvos facere[41].

190-543 Préface. Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées, qu'elles frappent peu et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés.

Quod curiositate cognoverunt, superbia amiserunt[42].

C'est ce que produit la connaissance de Dieu qui se tire sans J. -C. qui est de communiquer sans médiateur, avec le Dieu qu'on a connu sans médiateur.

Au lieu que ceux qui ont connu Dieu par médiateur connaissent leur misère.

199-72 H. Disproportion de l'homme.

9. – *(Voilà où nous mènent les connaissances naturelles.*

Si celles-là ne sont véritables il n'y a point de vérité dans l'homme, et si elles le sont il y trouve un grand sujet d'humiliation, forcé à s'abaisser d'une ou d'autre manière.

Et puisqu'il ne peut subsister sans les croire je souhaite avant que d'entrer dans de plus grandes recherches de la nature, qu'il la considère une fois sérieusement et à loisir, qu'il se regarde aussi soi-même – et qu'il juge s'il a quelque proportion avec elle, par la comparaison qu'il fera de ces deux objets.)

Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté, qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'environnent. Qu'il regarde cette éclatante lumière mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers, que la terre lui paraisse comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit, et qu'il s'étonne de ce que ce vaste tour lui-même n'est qu'une pointe très délicate à l'égard de celui que ces astres, qui roulent dans le firmament, embrassent. Mais si notre vue s'arrête là que l'imagination passe outre, elle se lassera plutôt de concevoir que la nature de fournir. Tout le monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche, nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est

partout, la circonférence nulle part. Enfin c'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu que notre imagination se perde dans cette pensée.

Que l'homme étant revenu à soi considère ce qu'il est au prix de ce qui est, qu'il se regarde comme égaré, et que de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes, les maisons et soi-même, son juste prix.

Qu'est-ce qu'un homme, dans l'infini ?

Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates, qu'un ciron[43] lui offre dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ses jambes, du sang dans ses veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ces humeurs, des vapeurs dans ces gouttes, que divisant encore ces dernières choses il épuise ses forces en ces conceptions et que le dernier objet où il peut arriver soit maintenant celui de notre discours. Il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature.

Je veux lui faire voir là-dedans un abîme nouveau. Je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature dans l'enceinte de ce raccourci d'atome, qu'il y voie une infinité d'univers, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible, dans cette terre des animaux, et enfin des cirons dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné, et trouvant encore dans les autres la même chose sans fin et sans repos, qu'il se perdra dans ces merveilles aussi étonnantes dans leur petitesse, que les autres par leur étendue, car qui n'admirera que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers imperceptible lui-même dans le sein du tout, soit à présent un colosse, un monde ou plutôt un tout à l'égard du néant où l'on ne peut arriver. Qui se considérera de la sorte s'effraiera de soi-même et se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, il tremblera dans la vue de ces merveilles et je crois que sa curiosité se changeant en admiration il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption.

Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes ; la fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret

impénétrable.

Egalement incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti.

Que fera (-t-) il donc sinon d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin. Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini. Qui suivra ces étonnantes démarches ? l'auteur de ces merveilles les comprend. Tout autre ne le peut faire.

Manque d'avoir contemplé ces infinis les hommes se sont portés témérairement à la recherche de la nature comme s'ils avaient quelque proportion avec elle.

C'est une chose étrange qu'ils ont voulu comprendre les principes des choses et de là arriver jusqu'à connaître tout, par une présomption aussi infinie que leur objet. Car il est sans doute qu'on ne peut former ce dessein sans une présomption ou sans une capacité infinie, comme la nature.

Quand on est instruit on comprend que la nature ayant gravé son image et celle de son auteur dans toutes choses elles tiennent presque toutes de sa double infinité. C'est ainsi que nous voyons que toutes les sciences sont infinies en l'étendue de leurs recherches, car qui doute que la géométrie par exemple a une infinité d'infinités de propositions à exposer. Elles sont aussi infinies dans la multitude et la délicatesse de leurs principes, car qui ne voit que ceux qu'on propose pour les derniers ne se soutiennent pas d'eux-mêmes et qu'ils sont appuyés sur d'autres qui en ayant d'autres pour appui ne souffrent jamais de dernier.

Mais nous faisons des derniers qui paraissent à la raison, comme on fait dans les choses matérielles où nous appelons un point indivisible, celui au-delà duquel nos sens n'aperçoivent plus rien, quoique divisible infiniment et par sa nature.

De ces deux infinis des sciences celui de grandeur est bien plus sensible, et c'est pourquoi il est arrivé à peu de personnes de prétendre connaître toutes choses. Je vais parler de tout, disait Démocrite[44].

Mais l'infinité en petitesse est bien moins visible. Les philosophes ont bien plutôt prétendu d'y arriver, et c'est là où tous ont achoppé. C'est ce qui a donné lieu à ces titres si ordinaires, *Des principes des choses, Des principes de la philosophie,* et aux semblables aussi fastueux

en effet, quoique moins en apparence que cet autre qui crève les yeux : *De omni scibili*[45].

On se croit naturellement bien plus capable d'arriver au centre des choses que d'embrasser leur circonférence, et l'étendue visible du monde nous surpasse visiblement. Mais comme c'est nous qui surpassons les petites choses nous nous croyons plus capables de les posséder, et cependant il ne faut pas moins de capacité pour aller jusqu'au néant que jusqu'au tout. Il la faut infinie pour l'un et l'autre, et il me semble que qui aurait compris les derniers principes des choses pourrait aussi arriver jusqu'à connaître l'infini. L'un dépend de l'autre et l'un conduit à l'autre. Ces extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement.

Connaissons donc notre portée. Nous sommes quelque chose et ne sommes pas tout. Ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes qui naissent du néant, et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini.

Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature.

Bornés en tout genre, cet état qui tient le milieu entre deux extrêmes se trouve en toutes nos puissances. Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême, trop de bruit nous assourdit, trop de lumière éblouit, trop de distance et trop de proximité empêche la vue. Trop de longueur et trop de brièveté de discours l'obscurcit, trop de vérité nous étonne. J'en sais qui ne peuvent comprendre que qui de zéro ôte 4 reste zéro. Les premiers principes ont trop d'évidence pour nous ; trop de plaisir incommode, trop de consonances déplaisent dans la musique, et trop de bienfaits irritent. Nous voulons avoir de quoi surpasser la dette. *Bénéficia eo usque laeta sunt dum videntur exsolvi posse. Ubi multum antevenere pro gratia odium redditur*[46]. Nous ne sentons ni l'extrême chaud, ni l'extrême froid. Les qualités excessives nous sont ennemies et non pas sensibles, nous ne les sentons plus, nous les souffrons. Trop de jeunesse et trop de vieillesse empêche l'esprit ; trop et trop peu d'instruction.

Enfin les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient point et nous ne sommes point à leur égard ; elles nous échappent ou nous à elles.

Voilà notre état véritable. C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers

l'autre ; quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle, et nous quitte, et si nous le suivons il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle ; rien ne s'arrête pour nous. C'est l'état qui nous est naturel et toutefois le plus contraire à notre inclination. Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à (l') infini, mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes.

Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté ; notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences : rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient.

Cela étant bien compris je crois qu'on se tiendra en repos, chacun dans l'état où la nature l'a placé.

Ce milieu qui nous est échu en partage étant toujours distant des extrêmes, qu'importe qu'un autre ait un peu plus d'intelligence des choses s'il en a, et s'il les prend un peu de plus haut, n'est-il pas toujours infiniment éloigné du bout et la durée de notre vie n'est-elle pas également infime de l'éternité pour durer dix ans davantage.

Dans la vue de ces infinis tous les finis sont égaux et je ne vois pas pourquoi asseoir son imagination plutôt sur un que sur l'autre. La seule comparaison que nous faisons de nous au fini nous fait peine.

Si l'homme s'étudiait il verrait combien il est incapable de passer outre. Comment se pourrait-il qu'une partie connût le tout ? mais il aspirera peut-être à connaître au moins les parties avec lesquelles il a de la proportion. Mais les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout.

L'homme par exemple a rapport à tout ce qu'il connaît. Il a besoin de lieu pour le contenir, de temps pour durer, de mouvement pour vivre, d'éléments pour le composer, de chaleur et d'aliments pour se nourrir, d'air pour respirer. Il voit la lumière, il sent les corps, enfin tout tombe sous son alliance. Il faut donc pour connaître l'homme savoir d'où vient qu'il a besoin d'air pour subsister et pour connaître l'air, savoir par où il a ce rapport à la vie de l'homme, etc.

La flamme ne subsiste point sans l'air ; donc pour connaître l'un il faut connaître l'autre.

Donc toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates et toutes s'entretenant par un lien naturel et

insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties.

(L'éternité des choses en elles-mêmes ou en Dieu doit encore étonner notre petite durée.

L'immobilité fixe et constante de la nature, comparaison au changement continuel qui se passe en nous doit faire le même effet.)

Et ce qui achève notre impuissance à connaître les choses est qu'elles sont simples en elles-mêmes et que nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres, d'âme et de corps. Car il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle et quand on prétendrait que nous serions simplement corporels cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même. Il ne nous est pas possible de connaître comment elle se connaîtrait.

Et ainsi, si nous *(sommes)* simples matériels nous ne pouvons rien du tout connaître, et si nous sommes composés d'esprit et de matière nous ne pouvons connaître parfaitement les choses simples spirituelles ou corporelles.

De là vient que presque tous les philosophes confondent les idées des choses et parlent des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement, car ils disent hardiment que les corps tend(ent) en bas, qu'ils aspirent à leur centre, qu'ils fuient leur destruction, qu'ils craignent le vide, qu'ils (ont) des inclinations, des sympathies, des antipathies, toutes choses qui n'appartiennent qu'aux esprits. Et en parlant des esprits ils les considèrent comme en un lieu, et leur attribuent le mouvement d'une place à une autre, qui sont choses qui n'appartiennent qu'aux corps.

Au lieu de recevoir les idées de ces choses pures, nous les teignons de nos qualités et empreignons notre être composé (de) toutes les choses simples que nous contemplons.

Qui ne croirait à nous voir composer toutes choses d'esprit et de corps que ce mélange-là nous serait bien compréhensible. C'est néanmoins la chose qu'on comprend le moins : l'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature, car il ne peut concevoir ce que c'est que corps et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comment un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés et cependant c'est son propre être :

modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendi ab homine non potest, et hoc tamen homo est[47].

Enfin pour consommer la preuve de notre faiblesse je finirai par ces deux considérations…

214-491 La vraie religion doit avoir pour marque d'obliger à aimer son Dieu. Cela est bien juste et cependant aucune ne l'a ordonné, la nôtre l'a fait.

Elle doit encore avoir connu la concupiscence et l'impuissance, la nôtre l'a fait.

Elle doit y avoir apporté des remèdes, l'un est la prière. Nulle religion n'a demandé à Dieu de l'aimer et de le suivre.

219-251 Les autres religions, commes les païennes, sont plus populaires, car elles sont en extérieur, mais elles ne sont pas pour les gens habiles. Une religion purement intellectuelle serait plus proportionnée aux habiles, mais elle ne servirait pas au peuple. La seule religion chrétienne est proportionnée à tous, étant mêlée d'extérieur et d'intérieur. Elle élève le peuple à l'intérieur, et abaisse les superbes à l'extérieur, et n'est pas parfaite sans les deux, car il faut que le peuple entende l'esprit de la lettre et que les habiles soumettent leur esprit à la lettre.

242-585 Que Dieu s'est voulu cacher.

S'il n'y avait qu'une religion Dieu y serait bien manifeste.

S'il n'y avait des martyrs qu'en notre religion de même.

Dieu étant ainsi caché toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché n'est pas véritable, et toute religion qui n'en rend pas la raison n'est pas instruisante. La nôtre fait tout cela. *Vere tu es deus absconditus*[48].

298-2&3 L'ordre. Contre l'objection que l'Écriture n'a pas d'ordre.

Le cœur a son ordre, l'esprit a le sien qui est par principe et démonstration. Le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour ; cela serait ridicule.

J. -C, saint Paul[49] ont l'ordre de la charité, non de l'esprit, car ils voulaient rabaisser, non instruire.

Saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours.

308-793 La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle.

Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit.

La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair.

La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents, de genre.

Les grands génies ont leur empire, leur éclat, leur grandeur, leur victoire et leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles où elles n'ont pas de rapport. Ils sont vus, non des yeux mais des esprits. C'est assez.

Les saints ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles ou spirituelles, où elles n'ont nul rapport, car elles n'y ajoutent ni ôtent. Ils sont vus de Dieu et des anges et non des corps ni des esprits curieux. Dieu leur suffit.

Archimède[50] sans éclat serait en même vénération. Il n'a pas donné des batailles pour les yeux, mais il a fourni à tous les esprits ses inventions. Ô qu'il a éclaté aux esprits.

J. -C.[51] sans biens, et sans aucune production au dehors de science, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'inventions. Il n'a point régné, mais il a été humble, patient, saint, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. O qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence aux yeux du cœur et qui voyent la sagesse.

Il eût été inutile à Archimède de faire le prince dans ses livres de géométrie, quoiqu'il le fût.

Il eût été inutile à N. -S. J. -C. pour éclater dans son règne de sainteté, de venir en roi, mais il y est bien venu avec l'éclat de son ordre.

Il est bien ridicule de se scandaliser de la bassesse de J. -C,

comme si cette bassesse était du même ordre duquel est la grandeur qu’il venait faire paraître.

Qu’on considère cette grandeur-là dans sa vie, dans sa passion, dans son obscurité, dans sa mort, dans l’élection des siens, dans leur abandonnement, dans sa secrète résurrection et dans le reste. On la verra si grande qu’on n’aura pas sujet de se scandaliser d’une bassesse qui n’y est pas.

Mais il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles comme s’il n’y en avait pas de spirituelles. Et d’autres qui n’admirent que les spirituelles comme s’il n’y en avait pas d’infiniment plus hautes dans la sagesse.

Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits. Car il connaît tout cela, et soi, et les corps rien.

Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d’un ordre infiniment plus élevé.

De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir[52] une petite pensée. Cela est impossible et d’un autre ordre. De tous les corps et esprits on n’en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible, et d’un autre ordre surnaturel.

378-470 Si j’avais vu un miracle, disent-ils, je me convertirais. Comment assurent-ils qu’ils feraient ce qu’ils ignorent. Ils s’imaginent que cette conversion consiste en une adoration qui se fait de Dieu comme un commerce et une conversation telle qu’ils se la figurent. La conversion véritable consiste à s’anéantir devant cet être universel qu’on a irrité tant de fois et qui peut vous perdre légitimement à toute heure, à reconnaître qu’on ne peut rien sans lui et qu’on n’a rien mérité de lui que sa disgrâce. Elle consiste à connaître qu’il y a une opposition invincible entre Dieu et nous et que sans un médiateur il ne peut y avoir de commerce.

394-288 Au lieu de vous plaindre de ce que Dieu s’est caché vous lui rendrez grâces de ce qu’il s’est tant découvert et vous lui rendrez grâces encore de ce qu’il ne s’est pas découvert aux sages superbes indignes de connaître un Dieu si saint.

Deux sortes de personnes connaissent, ceux qui ont le cœur humilié et qui aiment leur bassesse, quelque degré d’esprit qu’ils aient haut ou bas, ou ceux qui ont assez d’esprit pour voir la vérité quelques

oppositions qu'ils y aient.

406-395 Instinct, raison.

Nous avons une impuissance de prouver, invincible à tout le dogmatisme.

Nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme.

414-171 Misère.

La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement. Et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir, mais le divertissement nous amuse et nous fait arriver insensiblement à la mort.

417-548 Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par J. -C. ; nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ. Hors de J. -C. nous ne savons ce que c'est ni que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes.

Ainsi sans l'Ecriture qui n'a que J. -C. pour objet nous ne connaissons rien et ne voyons qu'obscurité et confusion dans la nature de Dieu et dans la propre nature.

418-253 Infini rien.

Notre âme est jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimensions, elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose.

L'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus que un pied à une mesure infinie ; le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu, ainsi notre justice devant la justice divine. Il n'y a pas si grande disproportion entre notre justice et celle de Dieu qu'entre l'unité et l'infini.

Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde. Or la justice envers les réprouvés est moins énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus.

Nous connaissons qu'il y a un infini, et ignorons sa nature comme nous savons qu'il est faux que les nombres soient finis. Donc jl est vrai

qu'il y a un infini en nombre, mais nous ne savons ce qu'il est. Il est faux qu'il soit pair, il est faux qu'il soit impair, car en ajoutant l'unité il ne change point de nature. Cependant c'est un nombre, et tout nombre est pair ou impair. Il est vrai que cela s'entend de tout nombre fini.

Ainsi on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est.

N'y a (-t-) il point une vérité substantielle, voyant tant de choses vraies qui ne sont point la vérité même ?

Nous connaissons donc l'existence et la nature du fini parce que nous sommes finis et étendus comme lui.

Nous connaissons l'existence de l'infini et ignorons sa nature, parce qu'il a étendue comme nous, mais non pas des bornes comme nous.

Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue, ni bornes.

Mais par la foi nous connaissons son existence, par la gloire, nous connaîtrons sa nature.

Or j'ai déjà montré qu'on peut bien connaître l'existence d'une chose sans connaître sa nature.

Parlons maintenant selon les lumières naturelles.

S'il y a un Dieu il est infiniment incompréhensible, puisque n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. Cela étant qui osera entreprendre de résoudre cette question ? ce n'est pas nous qui n'avons aucun rapport à lui.

Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison ; ils déclarent en l'exposant au monde que c'est une sottise, *stultitiam*[53], et puis vous vous plaignez de ce qu'ils ne la prouvent pas. S'ils la prouvaient ils ne tiendraient pas parole. C'est en manquant de preuve qu'ils ne manquent pas de sens. Oui mais encore que cela excuse ceux qui l'offrent telle, et que cela les ôte du blâme de la produire sans raison cela n'excuse pas ceux qui la reçoivent. Examinons donc ce point. Et disons : Dieu est ou il n'est pas ; mais de quel côté pencherons-nous ? la raison n'y peut rien déterminer. Il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu à l'extrémité de cette

distance infinie, où il arrivera croix ou pile[54]. Que gagerez-vous ? par raison vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre ; par raison vous ne pouvez défaire nul des deux.

Ne blâmez donc pas de fausseté ceux qui ont pris un choix, car vous n'en savez rien. Non, mais je les blâmerai d'avoir fait non ce choix, mais un choix, car encore que celui qui prend croix et l'autre soient en pareille faute ils sont tous deux en faute ; le juste est de ne point parier.

Oui, mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué. Lequel prendrez-vous donc ? Voyons ; puisqu'il faut choisir voyons ce qui vous intéresse le moins. Vous avez deux choses à perdre : le vrai et le bien, et deux choses à engager : votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude, et votre nature deux choses à fuir : l'erreur et la misère. Votre raison n'est pas plus blessée puisqu'il faut nécessairement choisir, en choisissant l'un que l'autre. Voilà un point vidé. Mais votre béatitude ? Pesons le gain et la perte en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez vous gagnez tout, et si vous perdez vous ne perdez rien : gagez donc qu'il est sans hésiter. Cela est admirable. Oui il faut gager, mais je gage peut-être trop. Voyons puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une vous pourriez encore gager, mais s'il y en avait 3 à gagner ?

Il faudrait jouer (puisque vous êtes dans la nécessité de jouer) et vous seriez imprudent lorsque vous êtes forcé à jouer de ne pas hasarder votre vie pour en gagner 3 à un jeu où il y a pareil hasard de perte et de gain. Mais il y a une éternité de vie et de bonheur. Et cela étant quand il y aurait une infinité de hasards dont un seul serait pour vous, vous auriez encore raison de gager un pour avoir deux, et vous agirez de mauvais sens, en étant obligé à jouer, de refuser de jouer une vie contre trois à un jeu où d'une infinité de hasards il y en a un pour vous, s'il y avait une infinité de vie infiniment heureuse à gagner : mais il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte et ce que vous jouez est fini. Cela ôte tout parti partout où est l'infini et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain. Il n'y a point à balancer, il faut tout donner. Et ainsi quand on est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison pour garder la vie plutôt que de la hasarder pour le gain infini aussi prêt à arriver que la perte du néant.

Car il ne sert de rien de dire qu'il est incertain si on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde, et que l'infinie distance qui est entre la certitude de ce qu'on expose et l'incertitude de ce qu'on gagnera égale

le bien fini qu'on expose certainement à l'infini qui est incertain. Cela n'est pas ainsi. Tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude, et néanmoins il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement le fini, sans pécher contre la raison. Il n'y a pas infinité de distance entre cette certitude de ce qu'on expose et l'incertitude du gain : cela est faux. Il y a, à la vérité, infinité entre la certitude de gagner et la certitude de perdre, mais l'incertitude de gagner est proportionnée à la certitude de ce qu'on hasarde selon la proportion des hasards de gain et de perte. Et de là vient que s'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre le parti est à jouer égal contre égal. Et alors la certitude de ce qu'on s'expose est égale à l'incertitude du gain, tant s'en faut qu'elle en soit infiniment distante. Et ainsi notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder, à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner.

Cela est démonstratif et si les hommes sont capables de quelque vérité celle-là l'est.

Je le confesse, je l'avoue, mais encore n'y a (-t-) il point moyen de voir le dessous du jeu ? oui l'Écriture et le reste, etc. Oui mais j'ai les mains liées et la bouche muette, on me force à parier, et je ne suis pas en liberté, on ne me relâche pas et je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire. Que voulez-vous donc que je fasse ? – Il est vrai, mais apprenez au moins que votre impuissance à croire vient de vos passions. Puisque la raison vous y porte et que néanmoins vous ne le pouvez, travaillez donc non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions. Vous voulez aller à la foi et vous n'en savez pas le chemin. Vous voulez vous guérir de l'infidélité et vous en demandez les remèdes, apprenez de ceux, etc. qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien. Ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guéris d'un mal dont vous voulez guérir ; suivez la manière par où ils ont commencé. C'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira. Mais c'est ce que je crains. – Et pourquoi ? qu'avez-vous à perdre ? mais pour vous montrer que cela y mène, c'est que cela diminue les passions qui sont vos grands obstacles, etc.

Fin de ce discours

Or quel mal vous arrivera (-t-) il en prenant ce parti ? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère, véritable… A la vérité vous ne serez point dans les plaisirs empestés,

dans la gloire, dans les délices, mais n'en aurez-vous point d'autres ?

Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie, et que à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude de gain, et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné.

Ô ce discours me transporte, me ravit, etc. Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après, pour prier cet être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le vôtre pour votre propre bien et pour sa gloire ; et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse.

423-277 Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point ; on le sait en mille choses.

Je dis que le cœur aime l'être universel naturellement et soi-même naturellement, selon qu'il s'y adonne, et il se durcit contre l'un ou l'autre à son choix. Vous avez rejeté l'un et conservé l'autre ; est-ce par raison que vous vous aimez ?

424-27S C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison.

427-194... Qu'ils apprennent au moins quelle est la religion qu'ils combattent avant que de la combattre. Si cette religion se vantait d'avoir une vue claire de Dieu, et de le posséder à découvert et sans voile, ce serait la combattre que de dire qu'on ne voit rien dans le monde qui le montre avec cette évidence. Mais puisqu'elle dit, au contraire, que les hommes sont dans les ténèbres et dans l'éloignement de Dieu, qu'il s'est caché à leur connaissance, que c'est même le nom qu'il se donne dans les Écritures, *Deus absconditus*[55] *;* et enfin, si elle travaille également à établir ces deux choses : que Dieu a établi des marques sensibles dans l'Église pour se faire reconnaître à ceux qui le chercheraient sincèrement ; et qu'il les a couvertes néanmoins de telle sorte qu'il ne sera aperçu que de ceux qui le cherchent de tout leur cœur, quel avantage peuvent-ils tirer, lorsque dans la négligence où ils font profession d'être de chercher la vérité, ils crient que rien ne la leur montre, puisque cette obscurité où ils sont, et qu'ils objectent à l'Église, ne fait qu'établir une des choses qu'elle soutient, sans toucher à l'autre, et établit sa doctrine, bien loin de la ruiner ?

Il faudrait, pour la combattre, qu'ils criassent qu'ils ont fait tous leurs efforts pour la chercher partout, et, même dans ce que l'Église

propose pour s'en instruire, mais sans aucune satisfaction. S'ils parlaient de la sorte, ils combattraient à la vérité une de ses prétentions. Mais j'espère montrer ici qu'il n'y a personne raisonnable qui puisse parler de la sorte ; et j'ose même dire que jamais personne ne l'a fait. On sait assez de quelle manière agissent ceux qui sont dans cet esprit. Ils croient avoir fait de grands efforts pour s'instruire, lorsqu'ils ont employé quelques heures à la lecture de quelque livre de l'Écriture, et qu'ils ont interrogé quelque ecclésiastique sur les vérités de la foi. Après cela, ils se vantent d'avoir cherché sans succès dans les livres et parmi les hommes. Mais, en vérité, je leur dirais ce que j'ai dit souvent, que cette négligence n'est pas supportable. Il ne s'agit pas ici de l'intérêt léger de quelque personne étrangère, pour en user de cette façon ; il s'agit de nous-mêmes, et de notre tout.

L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en les réglant par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet.

Ainsi notre premier intérêt et notre premier devoir est de nous éclaircir sur ce sujet, d'où dépend toute notre conduite. Et c'est pourquoi, entre ceux qui n'en sont pas persuadés, je fais une extrême différence de ceux qui travaillent de toutes leurs forces à s'en instruire, à ceux qui vivent sans s'en mettre en peine et sans y penser.

Je ne puis avoir que de la compassion pour ceux qui gémissent sincèrement dans ce doute, qui le regardent comme le dernier des malheurs, et qui, n'épargnant rien pour en sortir, font de cette recherche leurs principales et leurs plus sérieuses occupations.

Mais pour ceux qui passent leur vie sans penser à cette dernière fin de la vie, et qui, par cette seule raison qu'ils ne trouvent pas en eux-mêmes les lumières qui les en persuadent, négligent de les chercher ailleurs, et d'examiner à fond si cette opinion est de celles que le peuple reçoit par une simplicité crédule, ou de celles qui, quoique obscures d'elles-mêmes, ont néanmoins un fondement très solide et inébranlable, je les considère d'une manière toute différente.

Cette négligence en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit ; elle m'étonne et m'épouvante : c'est un monstre pour moi. Je ne dis pas ceci par le zèle pieux d'une dévotion spirituelle. J'entends au contraire

qu'on doit avoir ce sentiment par un principe d'intérêt humain et par un intérêt d'amour-propre : il ne faut pour cela que voir ce que voient les personnes les moins éclairées.

Il ne faut pas avoir l'âme fort élevée pour comprendre qu'il n'y a point ici de satisfaction véritable et solide, que tous nos plaisirs ne sont que vanité, que nos maux sont infinis, et qu'enfin la mort, qui nous menace à chaque instant, doit infailliblement nous mettre, dans peu d'années, dans l'horrible nécessité d'être éternellement ou anéantis ou malheureux.

Il n'y a rien de plus réel que cela, ni de plus terrible. Faisons tant que nous voudrons les braves : voilà la fin qui attend la plus belle vie du monde. Qu'on fasse réflexion là-dessus, et qu'on dise ensuite s'il n'est pas indubitable qu'il n'y a de bien en cette vie qu'en l'espérance d'une autre vie, qu'on n'est heureux qu'à mesure qu'on s'en approche, et que, comme il n'y aura plus de malheurs pour ceux qui avaient une entière assurance de l'éternité, il n'y a point aussi de bonheur pour ceux qui n'en ont aucune lumière.

C'est donc assurément un grand mal que d'être dans ce doute ; mais c'est au moins un devoir indispensable de chercher, quand on est dans ce doute ; et ainsi celui qui doute et qui ne recherche pas est tout ensemble et bien malheureux et bien injuste. Que s'il est avec cela tranquille et satisfait, qu'il en fasse profession, et enfin qu'il en fasse le sujet de sa joie et de sa vanité, je n'ai point de termes pour qualifier une si extravagante créature.

Où peut-on prendre ces sentiments ? Quel sujet de joie trouve-t-on à n'attendre plus que des misères sans ressources ? Quel sujet de vanité de se voir dans des obscurités impénétrables, et comment se peut-il faire que ce raisonnement se passe dans un homme raisonnable ?

« Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même ; je suis dans une ignorance terrible de toutes choses ; je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme et cette partie même de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne se connaît non plus que le reste.

« Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment, et je me trouve attaché à un coin de cette vaste étendue, sans que je sache pourquoi je suis plutôt placé en ce lieu qu'en un autre, ni pourquoi ce peu de temps qui m'est donné à vivre m'est assigné à ce point plutôt qu'à un autre de toute l'éternité qui m'a précédé et de

toute celle qui me suit. Je ne vois que des infinités de toutes parts, qui m'enferment comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu'un instant sans retour. Tout ce que je connais est que je dois bientôt mourir ; mais ce que j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter.

« Comme je ne sais d'où je viens, aussi je ne sais où je vais ; et je sais seulement qu'en sortant de ce monde je tombe pour jamais ou dans le néant, ou dans les mains d'un Dieu irrité, sans savoir à laquelle de ces deux conditions je dois être éternellement en partage. Voilà mon état, plein de faiblesse et d'incertitude. Et, de tout cela, je conclus que je dois donc passer tous les jours de ma vie sans songer à chercher ce qui doit m'arriver. Peut-être que je pourrais trouver quelque éclaircissement dans mes doutes ; mais je n'en veux pas prendre la peine, ni faire un pas pour le chercher ; et après, en traitant avec mépris ceux qui se travailleront de ce soin – (quelque certitude qu'ils en eussent, c'est un sujet de désespoir, plutôt que de vanité) – je veux aller, sans prévoyance et sans crainte, tenter un si grand événement, et me laisser mollement conduire à la mort, dans l'incertitude de l'éternité de ma condition future. »

Qui souhaiterait d'avoir pour ami un homme qui discourt de cette manière ? qui le choisirait entre les autres pour lui communiquer ses affaires ? qui aurait recours à lui dans ses afflictions ? et enfin à quel usage de la vie on le pourrait destiner ?

En vérité, il est glorieux à la religion d'avoir pour ennemis des hommes si déraisonnables ; et leur opposition lui est si peu dangereuse, qu'elle sert au contraire à l'établissement de ses vérités. Car la foi chrétienne ne va presque qu'à établir ces deux choses : la corruption de la nature, et la rédemption de Jésus-Christ. Or, je soutiens que s'ils ne servent pas à montrer la vérité de la rédemption par la sainteté de leurs mœurs, ils servent au moins admirablement à montrer la corruption de la nature, par des sentiments si dénaturés.

Rien n'est si important à l'homme que son état ; rien ne lui est si redoutable que l'éternité. Et ainsi, qu'il se trouve des hommes indifférents à la perte de leur être et au péril d'une éternité de misères, cela n'est point naturel. Ils sont tout autres à l'égard de toutes les autres choses : ils craignent jusqu'aux plus légères, ils les prévoient, ils les sentent ; et ce même homme qui passe tant de jours et de nuits dans la rage et dans le désespoir pour la perte d'une charge ou pour quelque offense imaginaire à son honneur, c'est celui-là même qui sait qu'il va tout perdre par la mort, sans inquiétude et sans émotion. C'est une chose monstrueuse de voir dans un même cœur et en même temps

cette sensibilité pour les moindres choses et cette étrange insensibilité pour les plus grandes. C'est un enchantement incompréhensible, et un assoupissement surnaturel, qui marque une force toute-puissante qui le cause.

Il faut qu'il y ait un étrange renversement dans la nature de l'homme pour faire gloire d'être dans cet état, dans lequel il semble incroyable qu'une seule personne puisse être. Cependant l'expérience m'en fait voir un si grand nombre, que cela serait surprenant si nous ne savions que la plupart de ceux qui s'en mêlent se contrefont et ne sont pas tels en effet. Ce sont des gens qui ont ouï dire que les belles manières du monde consistent à faire ainsi l'emporté. C'est ce qu'ils appellent avoir secoué le joug, et qu'ils essayent d'imiter. Mais il ne serait pas difficile de leur faire entendre combien ils s'abusent en cherchant par là de l'estime. Ce n'est pas le moyen d'en acquérir, je dis même parmi les personnes du monde qui jugent sainement des choses et qui savent que la seule voie d'y réussir est de se faire paraître honnête, fidèle, judicieux et capable de servir utilement son ami, parce que les hommes n'aiment naturellement que ce qui peut leur être utile. Or, quel avantage y a-t-il pour nous à ouïr dire à un homme qu'il a donc secoué le joug, qu'il ne croit pas qu'il y ait un Dieu qui veille sur ses actions, qu'il se considère comme seul maître de sa conduite, et qu'il ne pense en rendre compte qu'à soi-même ? Pense-t-il nous avoir porté par là à avoir désormais bien de la confiance en lui, et en attendre des consolations, des conseils et des secours dans tous les besoins de la vie ? Prétendent-ils nous avoir bien réjoui, de nous dire qu'ils tiennent que notre âme n'est qu'un peu de vent et de fumée, et encore de nous le dire d'un ton de voix fier et content ? Est-ce donc une chose à dire gaiement ? et n'est-ce pas une chose à dire tristement, au contraire, comme la chose du monde la plus triste ?

S'ils y pensaient sérieusement, ils verraient que cela est si mal pris, si contraire au bon sens, si opposé à l'honnêteté, et si éloigné en toutes manières de ce bon air qu'ils cherchent, qu'ils seraient plutôt capables de redresser que de corrompre ceux qui auraient quelque inclination à les suivre. Et, en effet, faites-leur rendre compte de leurs sentiments et des raisons qu'ils ont de douter de la religion ; ils vous diront des choses si faibles et si basses, qu'ils vous persuaderont du contraire. C'était ce que leur disait un jour fort à propos une personne : « Si vous continuez à discourir de la sorte, leur disait-il, en vérité vous me convertirez. » Et il avait raison, car qui n'aurait horreur de se voir dans des sentiments où l'on a pour compagnons des personnes si méprisables ?

Ainsi ceux qui ne font que feindre ces sentiments seraient bien malheureux de contraindre leur naturel pour se rendre les plus impertinents des hommes. S'ils sont fâchés dans le fond de leur cœur de n'avoir pas plus de lumière, qu'ils ne le dissimulent pas : cette déclaration ne sera point honteuse. Il n'y a de honte qu'à n'en point avoir. Rien n'accuse davantage une extrême faiblesse d'esprit que de ne pas connaître quel est le malheur d'un homme sans Dieu ; rien ne marque davantage une mauvaise disposition du cœur que de ne pas souhaiter la vérité des promesses éternelles ; rien n'est plus lâche que de faire le brave contre Dieu. Qu'ils laissent donc ces impiétés à ceux qui sont assez mal nés pour en être véritablement capables ; qu'ils soient au moins honnêtes gens s'ils ne peuvent être chrétiens, et qu'ils reconnaissent enfin qu'il n'y a que deux sortes de personnes qu'on puisse appeler raisonnables : ou ceux qui servent Dieu de tout leur cœur parce qu'ils le connaissent, ou ceux qui le cherchent de tout leur cœur parce qu'ils ne le connaissent pas.

Mais pour ceux qui vivent sans le connaître et sans le chercher, ils se jugent eux-mêmes si peu dignes de leur soin, qu'ils ne sont pas dignes du soin des autres et qu'il faut avoir toute la charité de la religion qu'ils méprisent pour ne les pas mépriser jusqu'à les abandonner dans leur folie. Mais, parce que cette religion nous oblige de les regarder toujours, tant qu'ils seront en cette vie, comme capables de la grâce qui peut les éclairer, et de croire qu'ils peuvent être dans peu de temps plus remplis de foi que nous ne sommes, et que nous pouvons au contraire tomber dans l'aveuglement où ils sont, il faut faire pour eux ce que nous voudrions qu'on fit pour nous si nous étions à leur place, et les appeler à avoir pitié d'eux-mêmes, et à faire au moins quelques pas pour tenter s'ils ne trouveront pas de lumières. Qu'ils donnent à cette lecture quelques-unes de ces heures qu'ils emploient si inutilement ailleurs : quelque aversion qu'ils y apportent, peut-être rencontreront-ils quelque chose, et pour le moins ils n'y perdront pas beaucoup. Mais pour ceux qui y apporteront une sincérité parfaite et un véritable désir de rencontrer la vérité, j'espère qu'ils auront satisfaction, et qu'ils seront convaincus des preuves d'une religion si divine, que j'ai ramassées ici, et dans lesquelles j'ai suivi à peu près cet ordre…

428-/95 Avant que d'entrer dans les preuves de la religion chrétienne, je trouve nécessaire de représenter l'injustice des hommes qui vivent dans l'indifférence de chercher la vérité d'une chose qui leur est si importante, et qui les touche de si près.

De tous leurs égarements, c'est sans doute celui qui les convainc le plus de folie et d'aveuglement, et dans lequel il est le plus facile de

les confondre par les premières vues du sens commun et par les sentiments de la nature. Car il est indubitable que le temps de cette vie n'est qu'un instant, que l'état de la mort est éternel, de quelque nature qu'il puisse être, et qu'ainsi toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes selon l'état de cette éternité, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement qu'en la réglant par la vue de ce point qui doit être notre dernier objet.

Il n'y a rien de plus visible que cela et qu'ainsi, selon les principes de la raison, la conduite des hommes est tout à fait déraisonnable, s'ils ne prennent une autre voie. Que l'on juge donc là-dessus de ceux qui vivent sans songer à cette dernière fin de la vie, qui se laissant conduire à leurs inclinations et à leurs plaisirs sans réflexion et sans inquiétude, et, comme s'ils pouvaient anéantir l'éternité en en détournant leur pensée, ne pensent à se rendre heureux que dans cet instant seulement.

Cependant, cette éternité subsiste, et la mort, qui la doit ouvrir et qui les menace à toute heure, les doit mettre infailliblement dans peu de temps dans l'horrible nécessité d'être éternellement ou anéantis ou malheureux, sans qu'ils sachent laquelle de ces éternités leur est à jamais préparée.

Voilà un doute d'une terrible conséquence. Ils sont dans le péril de l'éternité de misères ; et sur cela, comme si la chose n'en valait pas la peine, ils négligent d'examiner si c'est de ces opinions que le peuple reçoit avec une facilité trop crédule, ou de celles qui, étant obscures d'elles-mêmes, ont un fondement très solide, quoique caché. Ainsi ils ne savent s'il y a vérité ou fausseté dans la chose, ni s'il y a force ou faiblesse dans les preuves. Ils les ont devant les yeux ; ils refusent d'y regarder, et, dans cette ignorance, ils prennent le parti de faire tout ce qu'il faut pour tomber dans ce malheur au cas qu'il soit, d'attendre à en faire l'épreuve à la mort, d'être cependant fort satisfaits en cet état, d'en faire profession et enfin d'en faire vanité. Peut-on penser sérieusement à l'importance de cette affaire sans avoir horreur d'une conduite si extravagante ?

Ce repos dans cette ignorance est une chose monstrueuse, et dont il faut faire sentir l'extravagance et la stupidité à ceux qui y passent leur vie, en la leur représentant à eux-mêmes, pour les confondre par la vue de leur folie. Car voici comme raisonnent les hommes quand ils choisissent de vivre dans cette ignorance de ce qu'ils sont et sans rechercher d'éclaircissement. « Je ne sais », disent-ils.

444-557 II est donc vrai que tout instruit l'homme de sa

condition, mais il le faut bien entendre : car il n'est pas vrai que tout découvre Dieu, et il n'est pas vrai que tout cache Dieu. Mais il est vrai tout ensemble qu'il se cache à ceux qui le tentent, et qu'il se découvre à ceux qui le cherchent, parce que les hommes sont tout ensemble indignes de Dieu et capables de Dieu : indignes par leur corruption, capables par leur première nature.

446-586 S'il n'y avait point d'obscurité, l'homme ne sentirait point sa corruption ; s'il n'y avait point de lumière, l'homme n'espérerait point de remède. Ainsi, il est non seulement juste, mais utile pour nous que Dieu soit caché en partie, et découvert en partie, puisqu'il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, et de connaître sa misère sans connaître Dieu.

449-556… Ils blasphèment ce qu'ils ignorent. La religion chrétienne consiste en deux points ; il importe également aux hommes de les connaître et il est également dangereux de les ignorer ; et il est également de la miséricorde de Dieu d'avoir donné des marques des deux.

Et cependant ils prennent sujet de conclure qu'un de ces points n'est pas, de ce qui leur devrait faire conclure l'autre. Les sages qui ont dit qu'il n'y avait qu'un Dieu ont été persécutés, les Juifs haïs, les chrétiens encore plus. Ils ont vu par lumière naturelle que s'il y a une véritable religion sur la terre, la conduite de toutes choses doit y tendre comme à son centre. Toute la conduite des choses doit avoir pour objet l'établissement et la grandeur de la religion ; les hommes doivent avoir en eux-mêmes des sentiments conformes à ce qu'elle nous enseigne ; et enfin elle doit être tellement l'objet et le centre où toutes choses tendent, que qui en saura les principes puisse rendre raison et de toute la nature de l'homme en particulier, et de toute la conduite du monde en général.

Et sur ce fondement, ils prennent lieu de blasphémer la religion chrétienne, parce qu'ils la connaissent mal. Ils s'imaginent qu'elle consiste simplement en l'adoration d'un Dieu considéré comme grand et puissant et éternel ; ce qui est proprement le déisme, presque aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme, qui y est tout à fait contraire. Et de là ils concluent que cette religion n'est pas véritable, parce qu'ils ne voient pas que toutes choses concourent à l'établissement de ce point, que Dieu ne se manifeste pas aux hommes avec toute l'évidence qu'il pourrait faire.

Mais qu'ils en concluent ce qu'ils voudront contre le déisme, ils n'en concluront rien contre la religion chrétienne, qui consiste

proprement au mystère du Rédempteur, qui unissant en lui les deux natures, humaine et divine, a retiré les hommes de la corruption du péché pour les réconcilier à Dieu en sa personne divine.

Elle enseigne donc ensemble aux hommes ces deux vérités : et qu'il y a un Dieu, dont les hommes sont capables, et qu'il y a une corruption dans la nature, qui les en rend indignes. Il importe également aux hommes de connaître l'un et l'autre de ces points ; et il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, et de connaître sa misère sans connaître le Rédempteur qui l'en peut guérir. Une seule de ces connaissances fait, ou la superbe des philosophes, qui ont connu Dieu et non leur misère, ou le désespoir des athées, qui connaissent leur misère sans Rédempteur.

Et ainsi, comme il est également de la nécessité de l'homme de connaître ces deux points, il est aussi également de la miséricorde de Dieu de nous les avoir fait connaître. La religion chrétienne le fait, c'est en cela qu'elle consiste.

Qu'on examine l'ordre du monde sur cela, et qu'on voie si toutes choses ne tendent pas à l'établissement des deux chefs de cette religion : Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. Qui le connaît connaît la raison de toutes choses.

Ceux qui s'égarent ne s'égarent que manque de voir une de ces deux choses. On peut donc bien connaître Dieu sans sa misère, et sa misère sans Dieu ; mais on ne peut connaître Jésus-Christ sans connaître tout ensemble et Dieu et sa misère.

Et c'est pourquoi je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature ; non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile. Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent, et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut.

Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments ; c'est la part des païens et des épicuriens. Il ne consiste pas seulement en un Dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent ; c'est la portion des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de

Jacob[56], le Dieu des chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation ; c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède ; c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère, et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme ; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour ; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même.

Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ, et qui s'arrêtent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur, et par là ils tombent ou dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également.

Sans Jésus-Christ, le monde ne subsisterait pas ; car il faudrait, ou qu'il fût détruit, ou qu'il fût comme un enfer.

Si le monde subsistait pour instruire l'homme de Dieu, sa divinité y reluirait de toutes parts d'une manière incontestable ; mais comme il ne subsiste que par Jésus-Christ, et pour Jésus-Christ et pour instruire les hommes et de leur corruption et de leur rédemption, tout y éclate des preuves de ces deux vérités.

Ce qui y paraît ne marque ni une exclusion totale, ni une présence manifeste de divinité, mais la présence d'un Dieu qui se cache. Tout porte ce caractère.

Le seul qui connaît la nature ne la connaîtra-t-il que pour être misérable ? le seul qui la connaît sera-t-il le seul malheureux ?

Il ne faut *(pas)* qu'il ne voie rien du tout ; il ne faut pas aussi qu'il en voie assez pour croire qu'il le possède, mais qu'il en voie assez pour connaître qu'il l'a perdu ; car, pour connaître qu'on a perdu, il faut voir et ne voir pas ; et c'est précisément l'état où est la nature.

Quelque parti qu'il prenne, je ne l'y laisserai point en repos…

564-485 La vraie et unique vertu est donc de se haïr, car on est haïssable par sa concupiscence, et de chercher un être véritablement aimable pour l'aimer. Mais comme nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous, il faut aimer un être qui soit en nous, et qui ne soit pas nous. Et cela est vrai d'un chacun de tous les hommes. Or il n'y a que l'être universel qui soit tel. Le royaume de Dieu est en nous. Le bien universel est en nous, est nous-même et n'est pas nous.

511-234 S'il ne fallait rien faire que pour le certain on ne devrait

rien faire pour la religion, car elle n'est pas certaine. Mais combien de choses fait-on pour l'incertain, les voyages sur mer, les batailles. Je dis donc qu'il ne faudrait rien faire du tout, car rien n'est certain. Et qu'il y a plus de certitude à la religion que non pas que nous voyions le jour de demain.

Car il n'est pas certain que nous voyions demain, mais il est certainement possible que nous ne le voyions pas. On n'en peut pas dire autant de la religion. Il n'est pas certain qu'elle soit mais qui osera dire qu'il est certainement possible qu'elle ne soit pas.

Or quand on travaille pour demain et pour l'incertain on agit avec raison, car on doit travailler pour l'incertain par la règle des partis qui est démontrée.

Saint Augustin a vu qu'on travaille pour l'incertain sur mer, en bataille, etc. – mais il n'a pas vu la règle des partis qui démontre qu'on le doit. Montaigne a vu qu'on s'offense d'un esprit boiteux et que la coutume peut tout, mais il n'a pas vu la raison de cet effet.

Toutes ces personnes ont vu les effets mais ils n'ont pas vu les causes. Ils sont à l'égard de ceux qui ont découvert les causes comme ceux qui n'ont que les yeux à l'égard de ceux qui ont l'esprit. Car les effets sont comme sensibles et les causes sont visibles seulement à l'esprit. Et quoique ces effets-là se voient par l'esprit, cet esprit est à l'égard de l'esprit qui voit les causes comme les sens corporels à l'égard de l'esprit.

695-445 Le péché originel est folie devant les hommes, mais on le donne pour tel. Vous ne me devez donc pas reprocher le défaut de raison en cette doctrine, puisque je la donne pour être sans raison. Mais cette folie est plus sage que toute la sagesse des hommes, *sapientius est hominibus*[57]. Car, sans cela, que dira-t-on qu'est l'homme ? Tout son état dépend de ce point imperceptible. Et comment s'en fût-il aperçu par sa raison, puisque c'est une chose contre la raison, et que sa raison, bien loin de l'inventer par ses voies, s'en éloigne, quand on le lui présente ?

734-677 Titre.

D'où vient qu'on croit tant de menteurs qui disent qu'ils ont vu des miracles et qu'on ne croit aucun de ceux qui disent qu'ils ont des secrets pour rendre l'homme immortel ou pour rajeunir.

Ayant considéré d'où vient qu'on ajoute tant de foi à tant d'imposteurs qui disent qu'ils ont des remèdes jusques à mettre

souvent sa vie entre leurs mains, il m'a paru que la véritable cause est qu'il y en a de vrais, car il ne serait pas possible qu'il y en eût tant de faux et qu'on y donnât tant de créance s'il n'y en avait de véritables. Si jamais il n'y eût remède à aucun mal et que tous les maux eussent été incurables il est impossible que les hommes se fussent imaginé qu'ils en pourraient donner et encore plus que tant d'autres eussent donné créance à ceux qui se fussent vantés d'en avoir. De même si un homme se vantait d'empêcher de mourir, personne ne le croirait parce que il n'y a aucun exemple de cela. Mais comme il y (a) eu quantité de remèdes qui se sont trouvés véritables par la connaissance même des plus grands hommes, la créance des hommes s'est pliée par là et cela s'étant connu possible on a conclu de là que cela était, car le peuple raisonne ordinairement ainsi : une chose est possible, donc elle est. Parce que la chose ne pouvant être niée en général puisqu'il y a des effets particuliers qui sont véritables, le peuple qui ne peut pas discerner quels d'entre ces effets particuliers sont les véritables il les croit tous. De même ce qui fait qu'on croit tant de faux effets de la lune c'est qu'il y en a de vrais comme le flux de la mer. Il en est de même des prophéties, des miracles, des divinations par les songes, des sortilèges, etc., car si de tout cela il n'y avait jamais rien eu de véritable on n'en aurait jamais rien cru et ainsi au lieu de conclure qu'il n'y a point de vrais miracles parce qu'il y en a tant de faux il faut dire au contraire qu'il y a certainement de vrais miracles puisqu'il y en a tant de faux et qu'il n'y en a de faux que par cette raison qu'il y en a de vrais. Il faut raisonner de la même sorte pour la religion car il ne serait pas possible que les hommes se fussent imaginé tant de fausses religions s'il n'y en avait une véritable. L'objection à cela c'est que les sauvages ont une religion, mais on répond à cela que c'est qu'ils en ont ouï parler comme il paraît par le déluge, la circoncision, la croix de saint André, etc.

748-259 Obj.[58] Ceux qui espèrent leur salut sont heureux en cela, mais ils ont pour contrepoids la crainte de l'enfer. Resp. Qui a plus sujet de craindre l'enfer, ou celui qui est dans l'ignorance s'il y a un enfer, et dans la certitude de la damnation s'il y en a ; ou celui qui est dans une certaine persuasion qu'il y a un enfer, et dans l'espérance d'être sauvé s'il est.

781-242 Préface de la seconde partie. Parler de ceux qui ont traité de cette matière. J'admire avec quelle hardiesse ces personnes entreprennent de parler de Dieu.

En adressant leurs discours aux impies leur premier chapitre est de prouver la divinité par les ouvrages de la nature. Je ne m'étonnerais pas de leur entreprise s'ils adressaient leurs discours aux

fidèles, car il est certain que ceux qui ont la foi vive dedans le cœur voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent, mais pour ceux en qui cette lumière est éteinte et dans lesquels on a dessein de la faire revivre, ces personnes destituées de foi et de grâce, qui recherchant de toute leur lumière tout ce qu'ils voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance ne trouvent qu'obscurité et ténèbres, dire à ceux-là qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent et qu'ils y verront Dieu à découvert et leur donner pour toute preuve de ce grand et important sujet le cours de la lune et des planètes et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours, c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles et je vois par raison et par expérience que rien n'est plus propre à leur en faire naître le mépris. Ce n'est pas de cette sorte que l'Écriture qui connaît mieux les choses qui sont de Dieu en parle. Elle dit au contraire que Dieu est un Dieu caché et que depuis la corruption de la nature il les a laissés dans un aveuglement dont ils ne peuvent sortir que par J. -C, hors duquel toute communication avec Dieu est ôtée. *Nemo novit patrem nisi filius et cui filius voluerit revelare*[59].

C'est ce que l'Écriture nous marque quand elle dit en tant d'endroits que ceux qui cherchent Dieu le trouvent. Ce n'est point de cette lumière qu'on parle comme le jour en plein midi. On ne dit point que ceux qui cherchent le jour en plein midi ou de l'eau dans la mer en trouveront et ainsi il faut bien que l'évidence de Dieu ne soit pas telle dans la nature. Aussi elle nous dit ailleurs :

vere tu es deus absconditus[60].

808-245 Il y a trois moyens de croire : la raison, la coutume, (l') inspiration. La religion chrétienne qui seule a la raison n'admet point pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration. Ce n'est pas qu'elle exclue la raison et la coutume, au contraire ; mais il faut ouvrir son esprit aux preuves, s'y confirmer par la coutume, mais s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet, *ne evacuetur crux Christi*[61].

809-250 Incompréhensible que Dieu soit et incompréhensible qu'il ne soit pas, que l'âme soit avec le corps, que nous n'ayons point d'âme, que le monde soit créé, qu'il ne soit pas, etc., que le péché originel soit et qu'il ne soit pas.

821-252 Car il ne faut pas se méconnaître, nous sommes automate autant qu'esprit. Et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a (-t-) il

peu de choses démontrées ? Les preuves ne convainquent que l'esprit, la coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues. Elle incline l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. Qui a démontré qu'il sera demain jour et que nous mourrons, et qu'y a (-t-) il de plus cru ? C'est donc la coutume qui nous en persuade. C'est elle qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. Il y a la foi reçue dans le baptême de plus aux chrétiens qu'aux païens. Enfin il faut avoir recours à elle quand une fois l'esprit a vu où est la vérité afin de nous abreuver et nous teindre de cette créance qui nous échappe à toute heure, car d'en avoir toujours les preuves présentes c'est trop d'affaire. Il faut acquérir une créance plus facile qui est celle de l'habitude qui sans violence, sans art, sans argument nous fait croire les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. Quand on ne croit que par la force de la conviction et que l'automate est incliné à croire le contraire ce n'est pas assez. Il faut donc faire croire nos deux pièces, l'esprit par les raisons qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie et l'automate par la coutume, et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire. *Inclina cor meum deus*[62].

La raison agit avec lenteur et avec tant de vues sur tant de principes, lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou s'égare manque d'avoir tous ses principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi ; il agit en un instant et toujours est prêt à agir. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment, autrement elle sera toujours vacillante.

835-564 Les prophéties, les miracles mêmes et les preuves de notre religion ne sont pas de telle nature qu'on puisse dire qu'ils sont absolument convaincants, mais ils le sont aussi de telle sorte qu'on ne peut dire que ce soit être sans raison que de les croire. Ainsi il y a de l'évidence et de l'obscurité pour éclairer les uns et obscurcir les autres, mais l'évidence est telle qu'elle surpasse ou égale pour le moins l'évidence du contraire, de sorte que ce n'est pas la raison qui puisse déterminer à ne la pas suivre, et ainsi ce ne peut être que la concupiscence et la malice du cœur. Et par ce moyen il y a assez d'évidence pour condamner, et non assez pour convaincre, afin qu'il paraisse qu'en ceux qui la suivent c'est la grâce et non la raison qui fait suivre, et qu'en ceux qui la fuient c'est la concupiscence et non la raison qui fait fuir.

Vere discipuli, Vere Israelita, Vere liberi, Vere cibus[63].

Je suppose qu'on croit les miracles.

837-825 S’il n’y avait point de faux miracles il y aurait certitude.

S’il n’y avait point de règle pour les discerner les miracles seraient inutiles et il n’y aurait point de raison de croire. Or il n’y a pas humainement de certitude humaine, mais raison.

926-582 On se fait une idole de la vérité même, car la vérité hors de la charité n’est pas Dieu, et est son image et une idole qu’il ne faut point aimer ni adorer, et encore moins faut-il aimer ou adorer son contraire, qui est le mensonge.

Je puis bien aimer l’obscurité totale, mais si Dieu m’engage dans un état à demi obscur, ce peu d’obscurité qui y est me déplaît, et parce que je n’y vois pas le mérite d’une entière obscurité il ne me plaît pas. C’est un défaut et une marque que je me fais une idole de l’obscurité séparée de l’ordre de Dieu. Or il ne faut adorer qu’en son ordre.

Lexique

Académicien ou **académiste :** voir **pyrrhonien. Chair, charnel**

Pascal ne désigne pas seulement, sous ce nom, la chair au sens propre, matériel et biologique, mais *l'opposé de l'esprit* Ainsi, comprendre *littéralement* un texte qui devrait être entendu *métaphoriquement,* c'est être « charnel ». Être charnel, c'est manquer d'esprit, c'est manquer à l'Esprit. Il y a une étroite correspondance entre la chair et la concupiscence.

Cœur

Ce terme essentiel du vocabulaire de Pascal a deux sens. *V* Assez rarement, « cœur » désigne une faculté de connaissance immédiate, de nature intuitive (L. 110). *2)* Le plus souvent « cœur » désigne non une faculté de connaissance, mais une faculté d'amour, également immédiate. Le cœur peut se tourner vers les choses du monde (concupiscence) ou vers Dieu (« Dieu sensible au cœur » : L. 424). Le cœur entendu comme faculté d'aimer a sa logique, son ordre (L. 298 et L. 423), différent de l'ordre de l'esprit.

Charité

Il faut donner à ce mot son sens fort : amour désintéressé d'autrui inspiré par l'amour de Dieu. L'ordre de la charité est infiniment au-delà et au-dessus des ordres de la chair d'une part, de l'intelligence et de la connaissance d'autre part (L. 308). La charité est de l'ordre de l'action, non du savoir.

Concupiscence

Terme technique de la théologie, souvent utilisé par Pascal. Ce terme désigne tout attachement aux choses du monde, tout désir qui se porte sur les « créatures » (par opposition au Créateur, Dieu). Il y a trois formes de concupiscence : le désir de dominer et de commander, le désir de savoir, le désir sensuel (corporel ou esthétique) ; *cf.* L. 148 (autorité, curiosités et sciences, voluptés). La concupiscence est une conséquence du péché originel (l'homme se détourne de Dieu pour s'attacher à lui-même et aux choses créées). Le contraire de la

concupiscence est la charité (cf. L. 119 et L. 564).

Conversion

Ce mot ne désigne pas chez Pascal, comme dans le vocabulaire religieux du XVIIe siècle en général, le passage de l'incroyance à la foi, mais le passage du chrétien d'une vie « mondaine » à une vie dirigée par le souci de Dieu et de son salut. Il s'agit d'une « décision » (due à la grâce de Dieu selon Pascal) de vivre en prenant la foi chrétienne véritablement au sérieux. Ainsi s'explique que Pascal ait connu plusieurs « conversions » successives (1646,1653), chacune marquant un approfondissement et une radicalisation de sa vie de chrétien. *Cf.* L. 378.

Dieu caché

Thème essentiel de l'apologétique pascalienne. Dieu n'est pas caché par essence, mais parce qu'il l'a *voulu* (L. 242). Il a voulu se cacher, mais non se cacher *complètement* (L. 149 fin ; L. 394, L. 444, L. 446, L. 449 fin ; L. 781). Dieu est assez découvert pour que ceux qui veulent le voir le voient, et assez caché pour que ceux qui le refusent ne le voient pas (L. 149 fin, L. 444 et L. 835). Le même type de raisonnement s'applique aux miracles et aux prophéties (L. 837).

Divertissement

Ce mot désigne non pas les amusements ou les loisirs, mais toutes les activités et préoccupations qui détournent l'individu du souci de soi-même, de son salut, de Dieu (L. 414). Les choses réputées les plus sérieuses (guerre, politique, recherche scientifique ou philosophique) sont, tout autant que les activités frivoles (chasse, plaisirs) analysées par Pascal comme autant de formes de divertissement. L'homme se fuit lui-même, se détourne *(di-vertit)* de Dieu. Seule la *con-version* peut arracher l'homme à la spirale du divertissement.

Dogmatisme

Mot du vocabulaire sceptique *(cf. pyrrhonisme)*. Ce terme péjoratif désigne toute philosophie qui pense atteindre la vérité : pour les sceptiques, des philosophies comme l'épicurisme, le stoïcisme ou le platonisme sont autant de philosophies dogmatiques. À l'assurance dogmatique, le scepticisme oppose le doute. Pascal renvoie dos-à-dos scepticisme et dogmatisme (L. 131, L. 174, L. 182, L. 183, L. 188, L. 406).

Grâce

« Faire grâce » signifie « dispenser quelqu'un d'une peine méritée » ; la grâce de Dieu est le pardon accordé à l'homme pécheur ; elle est gracieuse et gratuite, la raison humaine ne peut donc savoir si et pourquoi Dieu accorde sa grâce à tel ou tel individu : la liberté de Dieu dans l'attribution de sa grâce est un point essentiel de la pensée de la grâce chez saint Augustin, chez les théologiens de Port-Royal, et donc chez Pascal. En un sens dérivé et plus large, la grâce désigne tout secours surnaturel librement accordé par Dieu à l'individu.

Idole

Faux-dieu qui prend la place du vrai Dieu : l'homme ne pouvant se passer de Dieu en invente un faux quand il ne peut atteindre le vrai (L. 148). « Il n'y a rien de si abominable aux yeux de Dieu et des hommes que l'idolâtrie, à cause qu'on y rend à la créature l'honneur qui n'est dû qu'au Créateur » (lettre à Gilberte Pascal, 1er avril 1648). Voir la liste d'idoles dans la pensée L. 148.

Nature

Il est essentiel de distinguer deux niveaux de la nature chez Pascal, ou plutôt une première et une deuxième nature : *1)* La nature originaire de l'homme avant le péché, qui est une nature parfaite (homme immortel, connaissance immédiate et sûre, etc., *cf.* L. 149) ; il faut ajouter que cette nature *parfaite* originaire n'est pas une *pure* nature, c'est-à-dire une nature qui se suffirait à elle-même ; dans son état originaire, la nature est toujours complétée par la grâce ; *2)* La nature déchue et corrompue par le péché originel : la concupiscence a remplacé l'amour de Dieu ; cette nature déchue, séparée de la grâce, est misérable, mais conserve une trace de sa perfection primitive : « Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur *première nature,* et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur *seconde nature* » (L. 149 ; nous soulignons). Cette seconde nature corrompue doit être restaurée et guérie par le rédempteur, Jésus-Christ. En lisant Pascal, il faut toujours déterminer lequel de ces deux sens a le mot « nature » (ou « naturel », « naturellement ») dans le passage qu'on lit. *Cf.* également L. 427.

Ordre

Le mot peut avoir au moins deux sens chez Pascal : *1)* La méthode (l'ordre géométrique « par principe et démonstration » ou l'ordre digressif de l'amour, *cf.* L. 298) ; *2)* Un niveau de la réalité, ou plutôt un plan d'existence : il y a trois ordres, l'ordre des corps, l'ordre des esprits, l'ordre de la charité (L. 308). Ces trois ordres sont

discontinus : pas de passage naturel de l'un à l'autre. L'intuition de la hiérarchie et de la discontinuité des ordres est centrale dans la problématique de Pascal.

Péché originel

Dogme chrétien dont Pascal fait la clé de voûte de son anthropologie. Adam, le premier homme, s'est librement et mystérieusement détourné de Dieu, il s'est dérobé à l'amour de Dieu. Toutes les misères de l'homme (y compris la mortalité) sont la conséquence de cette orgueilleuse révolte.

Pyrrhonisme, pyrrhonien

Ce mot vient du nom de Pyrrhon (365-275 av. J. -C), sceptique radical. Pour Pyrrhon il est radicalement douteux qu'on puisse connaître quoi que ce soit, et il faut vivre dans une indifférence absolue envers les événements. La sagesse et le bonheur sont dans cette indifférence. Des pyrrhoniens il faut distinguer les académiciens, qui représentent une autre forme de scepticisme. Le rapport entre pyrrhoniens et académiciens est, aujourd'hui encore, une question débattue et en partie obscure. Pascal s'en tient à la distinction qu'il a apprise de Montaigne : les pyrrhoniens faisaient profession de douter de tout, y compris de la valeur de leur doute ; alors que les académiciens affirmaient, sans douter, que tout était douteux *(cf.* Montaigne, *Essais,* II, 12, coll. « Folio », t. Il, p. 221-227) ; mais en même temps les académiciens acceptaient la notion de vraisemblable rejetée par les pyrrhoniens (dans les rangs desquels Montaigne se range explicitement ; *ibid.,* p. 297-298). Pascal ne distingue pas fondamentalement ces deux écoles. Il se sert des arguments sceptiques pour humilier l'orgueil de la raison dogmatique. *Cf.* L. 131.

Règle des partis

Au sens propre, ensemble des règles découvertes et démontrées par Pascal pour répartir équitablement les enjeux d'une partie que l'on interrompt avant son terme naturel ; cette répartition doit se faire en tenant compte des espérances mathématiques de gain des différents joueurs. En un sens plus large, l'expression désigne le calcul des chances, la mathématisation des risques rapportés à la probabilité des gains correspondants. *Cf.* L. 577.

Superbe

Ce mot signifie « orgueil ». Mais son sens est plus théologique que psychologique ; la superbe n'est pas le caractère de quelques hommes,

c’est un penchant essentiel de la nature humaine en tant qu’elle s’est détournée de Dieu, qu’elle veut s’en passer (*cf.* L. 149). Le contraire de la superbe est l’humiliation, condition nécessaire à la réception de la grâce (L. 808).

Vie de pascal

1623 Naissance de Biaise Pascal à Clermont-Ferrand (19 janvier).

1631 La famille Pascal s'installe à Paris.

1640 Pascal publie, à 17 ans, son *Essai pour les coniques.*

1 642 Pascal invente la machine arithmétique.

1646 « Conversion » de la famille Pascal.

1647 *Expériences nouvelles touchant le vide ;* polémique avec le P. Etienne Noël. Rencontres de Descartes et Pascal.

1648 Expériences du Puy-de-Dôme pour démontrer l'existence du vide.

1651 Rédaction d'une *Préface,* inachevée, à un *Traité du vide. Lettre* de Pascal à sa sœur sur la mort de leur père.

1654 « Seconde conversion » de Pascal lors de la nuit où il rédige le *Mémorial* (23 novembre).

Divers travaux de mathématiques et de physique.

1655 Retraite de Pascal à Port-Royal des Champs ; entretien (s) avec M. de Sacy : *Entretien avec M. de Sacy sur la lecture d'Épictète et Montaigne.*

Date probable de la rédaction de *l'Esprit géométrique* (contenant les *Réflexions sur la géométrie en général* et *l'Art de persuader).*

1656 Début de la campagne des *Provinciales* (23 janvier). Miracle de la sainte Épine (24 mars).

1657 Fin de la campagne des *Provinciales* (24 mars). Début probable de la rédaction des *Pensées.* Rédaction des *Écrits sur la grâce.*

1658 Pascal lance le concours-défi de la « roulette » (ou cycloïde).

Conférence de Pascal à Port-Royal où il expose son projet apologétique *(cf.* Pensées marquées « APR »).

1659 Pascal tombe assez gravement malade.

1662 Pascal met sur pied son projet de carrosses à cinq sols. Mort de Pascal (19 août).

1670 Première édition des *Pensées,* dite « Édition de Port-Royal » : *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets.*

Bibliographie

Éditions des textes de Pascal :

L'édition de référence est désormais celle, absolument exhaustive et rigoureuse, de Jean Mesnard : Pascal, *Œuvres complètes,* éd. Desclée de Brouwer, t. I, 1964 ; t. II, 1970 ; t. III, 1991 ; t. IV, 1992 ; t. V, VI, et VII annoncés d'ici 1993 (en 2008 ces trois derniers tomes ne semblent pas être parus…). Le t. I contient une étude détaillée sur l'histoire de la transmission des textes (originaux et copies) de Pascal.

Pour les *Pensées,* et en attendant l'édition de Jean Mesnard, on préférera l'édition Lafuma (Pascal, *Œuvres complètes,* éd. du Seuil coll. « L'Intégrale », 1963 ; éd. de poche au Seuil, coll. « Points », n° 94) à l'édition classique de Brunschvicg (Pascal, *Pensées et Opuscules,* « classiques Hachette », dont le classement est repris dans l'édition des *Pensées* en Garnier-Flammarion, n° 266). Diverses autres éditions disponibles présentent des classements qui ne semblent pas devoir s'imposer. On fera une exception en faveur de l'édition de Michel Le Guern, Gallimard, 1977, coll. « Folio » (2 vol. nos 936 et 937) : utile annotation, excellentes tables de concordance et index très précis.

Les opuscules les plus importants sont publiés en un volume chez Garnier-Flammarion : *De l'esprit géométrique* (n° 436) contient également la *Préface au Traité du vide,* l'*Esprit géométrique, l'Entretien avec M. de Sacy,* les *Ecrits sur la Grâce* et les *Discours sur la condition des Grands.* Un volume de la même collection contient les *Provinciales* (n° 151).

Commentaires :

– Jean Mesnard, *Pascal, l'homme et l'œuvre,* éd. Hatier, 1967 pour la 5e éd. : la meilleure introduction possible à Pascal, tant pour le fond que par le ton, toujours très juste.

– Jean Mesnard, *Les Pensées de Pascal,* SEDES, 1976.

– Michel et Marie-Rose Le Guern, *Les Pensées de Pascal, de l'anthropologie à la théologie,* Larousse, 1972 : bonne introduction aux *Pensées.*

– Henri Gouhier, *Biaise Pascal, Commentaires,* éd. Vrin, 1971 : très solide, très érudit et très intelligent.

– Henri Gouhier, *Biaise Pascal, conversion et apologétique,* éd. Vrin, 1986 : mêmes qualités que le titre précédent.

– Michel Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques,* PUF, 1968, troisième partie, chap. I : « Le paradigme pascalien » : suggestif.

– Pierre Courcelle, *L'Entretien de Pascal et Sacy, ses sources et ses énigmes,* éd. Vrin, 1981 : très bon instrument de travail.

– Laurent Thirouin, *Le Hasard et les règles, le modèle du jeu dans la pensée de Pascal,* éd. Vrin, 1991 : éclairant et solide.

Pour l'histoire d'ensemble du jansénisme au XVIIe siècle, l'ouvrage de base et de référence est toujours le chef-d'œuvre de Sainte-Beuve, *Port-Royal,* rédigé de 1837 à 1857, trois volumes dans la collection « Bibliothèque de la Pléiade » chez Gallimard.

Louis Cognet, *Le jansénisme,* coll. « Que sais-je ? », n° 960,1964 : bonne synthèse introductive.

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Edition, corrections, conversion numérique et publication par le site : PhiloSophie

Responsable de publication : Pierre Hidalgo

2. Les formats disponibles

1. PDF (Adobe), sans doute le plus universel, lisible avec Adobe Reader et tous ses dérivés avec un très bon confort de lecture sur les ordinateurs.

2. ePub, format destiné aux liseuses de type Kobo mais aussi aux smartphones, ainsi qu'aux tablettes comme l'Ipad d'Apple. Les fichiers ePub se gèrent très bien sur ordinateur avec le logiciel Calibre.

3. Mobi, format utilisé par le Kindle D'Amazon exclusivement. Calibre permet de convertir facilement un ePub dans ce format. Il est lisible aussi par les smartphones et tablettes via des logiciels dédiés.

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les livres numériques sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter.

3. Textes sous copyright

Notes

[←1]

1. Fixons un point de vocabulaire : une apologie, comme nous le rappelons plus loin, est un discours (écrit ou oral) prenant la défense et vantant les mérites d'une personne (et, par extension, d'un comportement, d'une croyance, etc.) ; l'apologétique, c'est l'ensemble des moyens rhétoriques et argumentatifs (raisonnements, appel aux faits ou à l'histoire, éloquence, etc.) dont se sert l'apologiste pour convaincre son auditoire, c'est aussi le « style » intellectuel de l'apologie considérée.



Le lecteur se reportera à la *Vie de Pascal* à la fin de ce volume. L'édition des *Œuvres Complètes* de Pascal données par Jean Mesnard *(cf.* bibliographie) contient, volume après volume, une biographie d'une précision inégalable.

[←3]

Ces remarques n'ôtent rien (au contraire) au génie d'écrivain de Pascal ; mais elles permettent de mieux comprendre pourquoi ses écrits sont difficiles à interpréter. Une *œuvre* philosophique, c'est d'abord un *contexte d'interprétation* fixé par le philosophe lui-même ; ce contexte est *contraignant* pour le lecteur : le sens philosophique d'une thèse de Descartes se comprend *d'abord* par rapport au contexte théorique que Descartes lui-même a délibérément construit, les *Méditations Métaphysiques* par exemple. Le commentateur a bien sûr le droit d'interpréter *ensuite* telle thèse dans un contexte plus large, non choisi par le philosophe : le contexte intellectuel de l'époque, le contexte politique, etc. Mais il reste toujours que le premier et principal contexte, c'est celui de l'œuvre, construit par le philosophe. Rien de tel dans le cas de Pascal : ses « pensées » manquent de ce contexte construit dans un livre achevé. Il manque un niveau, pour ainsi dire ; le lecteur de Pascal est donc d'emblée renvoyé à un contexte plus général : le débat philosophique et scientifique au XVIIe siècle, l'histoire de Port-Royal, les controverses autour du jansénisme, etc. Contexte d'autant plus important que, dans le cas de Pascal, il n'y en a pas d'autres. C'est dans cette perspective que se comprend la décision de Jean Mesnard de publier non seulement tous les écrits de Pascal, bien sûr, mais aussi *tous* les témoignages directs et *tous* les documents permettant de replacer les écrits de Pascal et leur transmission dans leur contexte. Ce qui serait un luxe s'il s'agissait de Descartes ou de Spinoza devient une nécessité dans le cas de Pascal.



Les analyses qui suivent sont largement tributaires des ouvrages de Henri Gouhier, notamment de ceux cités dans la bibliographie.

[←5]

Dans le célèbre *Entretien de M. Pascal avec M. de Sacy sur la lecture d'Épictète et Montaigne.* Ce texte est dû à Nicolas Fontaine, secrétaire de M. de Sacy, mais l'on s'accorde aujourd'hui à penser que Fontaine a travaillé à partir d'un texte écrit par Pascal, que ce dernier aurait remis à M. de Sacy. *L'Entretien* nous restitue donc bien ce qu'était la pensée de Pascal en 1655.

[←6]

Nous adoptons la date proposée par Jean Mesnard pour la rédaction de l'*Esprit géométrique,* qui comporte les *Réflexions sur la géométrie en général* et l'*Art de persuader :* 1655, l'année même de l'*Entretien avec M. de Sacy*. Jean Mesnard indique à juste titre que ces deux écrits ont des rapports plus étroits qu'on ne le pensait jusqu'à présent.

[←7]

C'est à l'occasion de cette conférence que Pascal classera en liasses les textes qu'il avait déjà écrits — classement qui sert de base aux éditions objectives des *Pensées,* comme celles de Lafuma et de Le Gern. Le sigle « A.P.R. », que le lecteur verra plus loin dans certaines « pensées », signifie certainement « À Port-Royal », et désigne sans doute des « pensées » auxquelles Pascal donna une grande importance lors de cette conférence.

[←8]

Beaucoup de problèmes importants restent ouverts, par exemple la place qu'aurait occupée dans l'apologie le célèbre argument dit « du pari » (que l'on trouvera dans la « pensée » L. 418).

[←9]

On peut distinguer trois types d'édition des *Pensées,* selon leur principe de classement des textes : 1) l'édition subjective, qui classe les « pensées » selon l'ordre qui paraît le plus rationnel ou le plus satisfaisant à l'éditeur ; exemple : l'édition Brunschvicg ; 2) l'édition reconstitutive, qui s'efforce de reconstituer le plan suivi par Pascal dans sa Conférence de 1658 et qui classe toutes les « pensées » selon ce plan supposé ; exemple : l'édition Chevalier (Pléiade) ; 3) l'édition objective, qui suit strictement les indications de Pascal lorsqu'elles sont sûres (classement des liasses) mais ne prétend pas reconstituer un plan inexistant ; exemple : l'édition Lafuma.

[←10]

C’est dans ce contexte que Pascal reprend les grands thèmes sceptiques tels que Montaigne les avait formulés : faiblesse de la raison, puissance de l'imagination, illusions et tromperies de la justice, égoïsme et sottise des hommes, vanité de la philosophie.

[←11]

Voir la lettre de Pascal à sa sœur Gilberte du 1e’avril 1648, et surtout l’écrit *Sur la conversion du pécheur :* l’âme convertie « considère les choses périssables comme périssantes et même déjà péries », « elle commence à considérer comme un néant tout ce qui doit retourner dans le néant, le ciel, la terre, son esprit, son corps, ses parents, ses amis, ses ennemis, les biens, la pauvreté, la disgrâce, la prospérité, l’honneur, l’ignominie, l’estime, le mépris, l’autorité, l’indigence, la santé, la maladie et la vie même » (éd. Mesnard des *Œuvres complètes de* Pascal, t. IV, p. 40-41). Cette égalisation presque nihiliste des contenus de l’existence, cette indifférenciation des valeurs (amis/ennemis, santé/maladie) au regard de la Valeur unique qu’est Dieu, a son fondement dans le principe essentiel qu’énonce la « pensée » L. 199 : « Dans la vue de ces infinis tous les finis sont égaux » ; *cf.* aussi L. 418 : « Le fini s’anéantit en présence de l’infini et devient un pur néant » ; et L. 159 : « Si on doit donner huit jours de la vie on doit donner cent ans. »

[←12]

Il faudrait faire des remarques analogues sur les raisonnements que Pascal appelle « renversement du pour au contre », qui sont rigoureusement non-dialectiques parce qu'ils sont de structure discontinue. Voir par exemple L. 90 à 93. Les commentateurs rapprochent souvent la discontinuité des trois ordres de celle qu'examine le traité de la *Sommation des puissances numériques,* écrit par Pascal en 1654 : « principe : *dans le cas d'une grandeur continue, des grandeurs d'un genre quelconque, ajoutées, en tel nombre qu'on voudra, à une grandeur d'un genre supérieur, ne l'augmentent de rien.* Ainsi les points n'ajoutent rien aux lignes, les lignes aux surfaces, les surfaces aux solides » (éd. Mesnard des *Œuvres complètes* de Pascal, t. II, p. 1271). Pas plus qu'on ne peut allonger une ligne en lui ajoutant des points on ne peut produire de la pensée en additionnant et combinant des mouvements corporels, ou de la charité en combinant des pensées.

[←13]

Pascal avait lu assez peu de livres de philosophie. Élevé par son père dans des préoccupations essentiellement scientifiques, il n’a pas la formation « universitaire » d’un Descartes par exemple. Il est vraisemblable que Pascal n’a jamais lu ni Platon, ni Aristote, et assez peu Descartes. Sa grande lecture profane, ce sont les *Essais* de Montaigne. Comme le dit joliment Henri Gouhier, l’érudition de Montaigne dispensa Pascal de devenir érudit lui-même : il emprunte à Montaigne presque toutes les citations qu’il fait des philosophes de l’Antiquité, à l’exception d’Épictète qu’il avait lu directement ; les *Essais* lui servirent de bibliothèque.

[←14]

Allusion aux *Lois* de Platon et à la *Politique* d'Aristote. La boutade de Pascal est historiquement indéfendable, cela va sans dire.

[←15]

Sur tous ces thèmes on lira l'admirable livre de Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique,* Études augustiniennes, 1987. Le christianisme primitif, celui qui attirait tant Pascal et ses amis de Port-Royal, s'est parfois présenté lui-même comme la « véritable philosophie » : signe à la fois de parenté et de concurrence entre le christianisme et la philosophie ; *cf.* Hadot, p. 56-57, 61-63, 222-223.

[←16]

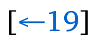
Le plus grand représentant de la « conversion philosophique » au XVIIe siècle est, sans conteste, Spinoza. C'est lui le véritable *adversaire de* Pascal, l'antidote et, si l'on veut, le remède à l'apologétique chrétienne.

[←17]

Épictète (50-130 ap. J.-C.) est, avec Marc-Aurèle, le plus célèbre représentant du stoïcisme de l'époque romaine ; Épictète n'écrivit rien, mais son disciple Arrien nous a conservé le recueil intitulé *Manuel d'Épictète* et des recueils d'*Entretiens.* Montaigne (1533-1592) est l'auteur des *Essais,* qui eurent, au XVII[e] siècle, une influence considérable (influence plus philosophique que littéraire : les *Essais* furent d'abord lus comme une leçon de scepticisme).

[←18]

Rappelons que le titre donné par le premier éditeur de ce texte est « Entretien de M. Pascal avec M. de Sacy *sur la lecture* d'Epictète et Montaigne » (nous soulignons). Il est important de conserver « sur la lecture » : la réflexion de Pascal porte moins sur l'histoire de la philosophie que sur le bon ou mauvais usage à faire des œuvres philosophiques. Voir la fin du texte : « Pour l'utilité de ces lectures, dit M. Pascal, je vous dirai fort simplement ma pensée. » Comparer avec la fin de la « pensée » L. 427 : « Qu'ils donnent à cette lecture [celle de l'apologie projetée] quelques-unes de ces heures qu'ils emploient si inutilement ailleurs : quelque aversion qu'ils y apportent, peut-être rencontreront-ils quelque chose, et pour le moins ils n'y perdront pas beaucoup. »



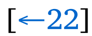
Le scepticisme (pyrrhonisme) et le stoïcisme (dogmatisme).

[←20]

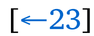
Lettre à Gilberte Pascal sur la mort de leur père, 17 octobre 1651 ; ce texte est capital pour l'anthropologie pascalienne ; n'avoir pas compris ce qu'est véritablement la mort et pourquoi les hommes en ont horreur est un des principaux reproches que Pascal fait aux philosophes païens.

[←21]

Le monde de Pascal est un monde infini, c'est-à-dire décentré, ou plutôt a-centré, privé de centre. Tout peut y être centre de perspective, rien n'y est réellement centre. Le vrai centre est Jésus-Christ : centre du monde, centre de l'histoire, centre de la vérité, centre de convergence de l'ordre de la charité, centre des Ecritures. Michel Serres a fortement souligné le rôle du centre et du point fixe chez Pascal (*cf.* bibliographie).



Lettre à Gilberte Pascal du 17 octobre 1651.



Invincible à signifie *qui résiste invinciblement à.*

[←24]

Cf. l'Esprit géométrique : l'ordre géométrique, « le plus parfait entre les hommes », ne peut être entièrement tenu puisqu'il y a toujours des termes indéfinissables et des propositions indémontrables (éd. Mesnard des *Œuvres complètes,* t. III, p. 395 ; éd. G.-F., p. 70-71) ; même idée, moins développée, dans la « pensée » L. 199.

[←25]

Première *Epitre aux Corinthiens,* I, 22-25 : « Oui, tandis que les Juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse, nous prêchons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens [...]. Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes. »

[←26]

Ce passage précède immédiatement l'argument du pari. Nous ne pouvons envisager ici tous les problèmes que pose ce célèbre fragment. Rattachons-le simplement à notre discussion présente : l'objecteur de Pascal pense que le « manque de sens », c'est d'adhérer à un discours qui se présente lui-même comme une folie. Pascal lui répond, sur le plan de la simple raison utilitaire, qu'il est *plus raisonnable,* de par le calcul des chances, de parier sur l'existence de Dieu. On notera que la raison ici invoquée par Pascal relève à la fois du premier sens (le calcul des chances est une théorie mathématique, découverte par Pascal et Fermât) et du troisième sens (la sagesse de l'intérêt bien compris en l'occurrence) : le deuxième sens est hors-jeu. Voir aussi la « pensée » L. 427 : l'indifférence religieuse est contraire au « principe d'intérêt humain et […] d'amour-propre » ; par conséquent, « il n'y a que deux sortes de personnes qu'on puisse appeler *raisonnables :* ou ceux qui servent Dieu de tout leur cœur parce qu'ils le connaissent, ou ceux qui le cherchent de tout leur cœur parce qu'ils ne le connaissent pas » (nous soulignons).

[←27]

On pourrait dénoncer dans ce type d'argument un procédé trop facile d'auto-immunisation, de protection contre la critique : « ne me reprochez pas d'être arbitraire puisque je vous ai annoncé que je le serai ». C'est à une objection de ce type que Pascal répond, dans l'argument du pari, lorsqu'il dit qu'il faut comparer le choix *global* du chrétien au choix *global* du non-chrétien.

[←28]

Pour plus de détails, voir en particulier le livre de Laurent Thirouin indiqué dans la bibliographie, dont notre présentation s'inspire, ainsi que Henri Gouhier, *Blaise Pascal, Commentaires,* chap. V.

[←29]

C'est-à-dire une philosophie qui *réfléchit sur la* religion, son sens dans l'existence humaine, son lien avec les autres activités et constructions humaines, etc. *L'essence du christianisme* de Feuerbach est un exemple de philosophie de la religion.

[←30]

Sur la présentation, la typographie et la numérotation des ces « pensées », voir l'avertissement p. 3.

[←31]

Paul **Emile** (227-160 av. J. -C). Consul en 168 ; vainc Persée la **même** année. (Cette note et les suivantes sont de l'auteur de ce Profil).

[←32]

« APR » signifie « A Port-Royal » : ce signe marque que Pascal s’est servi de cette « pensée » dans sa conférence donnée à Port-Royal en 1658.

[←33]

« Mes plaisirs sont d'être avec les enfants des hommes », *Proverbes,* VIII, 31 ; « Je répandrai mon esprit sur toute chair », *Joël,* II, 28 ; « vous êtes des dieux », *Psaume* 81,6.

[←34]

« Toute chair est foin », *haïe,* 40,6 ; « L'homme a été comparé aux bêtes sans entendement, et a été fait semblable à elles », *Psaume* 48,13 ; « J'ai dit en mon cœur des enfants des hommes [que Dieu les éprouverait et leur montrerait qu'ils sont semblables aux bêtes] », *Ecclésiaste,* III, 18.

[←35]

Cf. note 32.

[←36]

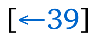
Procédé rhétorique consistant à faire parler un être surnaturel (ou un être fictif ou irréel).

[←37]

Adam : le premier homme, auteur du péché originel. J. -C. : Jésus-Christ, le « nouvel Adam » qui va racheter le péché d'Adam **et** réconcilier l'humanité avec Dieu.

[←38]

« La terreur plutôt que la religion. »


[←39]

Saint Augustin (354-430) : le grand théologien et docteur de la grâce.

[←40]

J. -C. : Jésus-Christ.

[←41]

Pascal cite de manière abrégée la Première *Épître aux Corinthiens,* I, 21 : « Puisque [le monde], par le moyen de la sagesse n'a point reconnu [Dieu dans la sagesse de Dieu], il a plu à Dieu de sauver [les croyants] par la folie de la prédication. »

[←42]

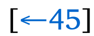
Citation de saint Augustin : « Ce qu'ils ont trouvé par leur curiosité ils l'ont perdu par leur orgueil » *(Sermon* 141).

[←43]

Le ciron est un insecte minuscule qui se développe dans la farine ou le fromage et qui est le plus petit des animaux visibles à l’œil nu ; avant l’invention du microscope cet animal était le symbole de ce qu’il y a de plus petit au monde.



Démocrite (460-370 av. J. -C.) : philosophe matérialiste grec.



De tout ce qui peut être su.

[←46]

« Les bienfaits sont agréables tant qu'ils paraissent pouvoir être payés de retour. S'ils dépassent de beaucoup ce pouvoir, au lieu de reconnaissance nous les payons de haine » (Tacite, *Annales,* IV, 18 ; cité par Montaigne, *Essais,* III, 8).

[←47]

« La manière dont les esprits sont unis aux corps ne peut être comprise par l'homme, et pourtant c'est cela l'homme » (saint Augustin, *Cité de Dieu,* XXI, 10 ; cité par Montaigne, *Essais,* II, 12).

[←48]

« Vraiment tu es un Dieu caché » *(Isaïe,* 45,15).

[←49]

J. -C. : Jésus-Christ. Saint Paul (entre 5 et 15 – entre 62 et 64) est l’auteur de nombreuses *Épîtres,* qui appartiennent au *Nouveau Testament.* Saint Augustin : cf. note 39.



Archimède (287-212 av. J. -C) : mathématicien et physicien grec.

[←51]

J. -C. : Jésus-Christ. Plus loin N. -S. J. -C. : Notre Seigneur Jésus-Christ.

[←52]

Faire réussir : faire sortir ; le sens est : on ne saurait en tirer une petite pensée.

[←53]

Une folie.

[←54]

Nous dirions aujourd’hui : pile ou face.

[←55]

Dieu caché ; cf. note 48.

[←56]

Abraham, son fils Isaac et son petit-fils Jacob sont, dans l'*Ancien Testament,* des hommes de Dieu, des croyants sincères. Pascal appose souvent le vrai Dieu, le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » au faux Dieu, le « Dieu des philosophes et des savants », notamment dans le *Mémorial,* texte écrit durant la nuit de sa seconde conversion (23 novembre 1654) et qu'il portait toujours avec lui.

[←57]

« Elle est plus sage que les hommes » (saint Paul, Première *Épître aux Corinthiens,* I, 25).

[←58]

Obj. : objection. Resp. : réponse.

[←59]

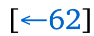
« Nul ne connaît le Père à part le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler » *(Évangile de saint Matthieu,* XI, 27). J. -C. : Jésus-Christ.

[←60]

Cf. note 48.

[←61]

« Afin que la croix du Christ ne soit pas éliminée » (saint Paul, Première *Épître aux Corinthiens,* I, 17).


[←62]

« Incline mon cœur, ô Dieu » *(Psaume* 118, 36).

[←63]

Pascal juxtapose quatre traits de *l'Évangile de saint Jean :* « [Jésus dit à ceux des Juifs qui avaient cru en lui : "Si vous demeurez dans ma parole vous serez] *vraiment mes disciples" »* (VIII, 31) ; « [Jésus vit venir Nathanaël et dit de lui : "Voici] *un véritable Israélite* [un homme sans artifice"] » (I, 47) ; « [Jésus dit… "Si donc le Fils vous affranchit, vous serez] *réellement libres" »* (VIII, 36) ; « [Jésus dit… "car ma chair est] *vraiment une nourriture" »* (VI, 55).